

**Для цитирования:** Хансен, Ф. Т.  
 Как выглядит апофатическое  
 исследование активности?  
 Учимся рассматривать  
 деликатные вопросы тишины и удивления  
 в профессиональной практике /  
 Ф. Т. Хансен // Социум и власть. — 2023. —  
 № 3 (97). — С. 52—65. —  
 DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-52-65. —  
 EDN WBHEEN

УДК 101.1-3

EDN WBHEEN

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-52-65

## КАК ВЫГЛЯДИТ АПОФАТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ АКТИВНОСТИ? УЧИМСЯ РАССМАТРИВАТЬ ДЕЛИКАТНЫЕ ВОПРОСЫ ТИШИНЫ И УДИВЛЕНИЯ В ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ<sup>1</sup>

**Хансен Финн Торбьёрн**  
 Университет Ольборга (Дания),  
 доктор философии, профессор,  
 University of Aalborg, Denmark  
 E-mail: finn@ikp.aau.dk

*Аннотация*

Вдохновленная «апофатическим поворотом» в теологии, философии и искусстве, а также экзистенциальной феноменологией, статья призывает нас смотреть на себя со стороны подобно актерам, чтобы позволить жизни или самому явлению воздействовать на нас. Этот тип апофатического мышления созвучен идеям норвежского философа Олафа Эйкеланда, когда он описывает «инсайдерское и практическое исследование активности». Апофатические возможности такого способа понимания исследования активности раскрываются в статье путем указания на три измерения: Знания, Бытия и Тайны, а также на четыре способа видения активности изнутри не только как «гносеологии», но и как «а-гносеологии». Последнее достигается глубоким чувством удивления, за которым следует то, что даосы называют У-Вэй, или «действие без усилий».

*Ключевые слова:*

исследование активности-праксиса (Praxis Action Research), апофатическая философия, экзистенциальная феноменология, созерцательное удивление

<sup>1</sup> Перевод статьи выполнен С. В. Борисовым по изданию: Hansen, F. T. What would an Apophatic Action Research look like? Learning to consider delicate matters of silence and wonder in professional practices / F. T. Hansen // International Journal of Action Research, Eikeland (ed.), special issue on «Conceptualizing AR». 2022. Vol. 18, iss. 2/2022. P. 100—115. URL: <https://doi.org/10.3224/ijar.v18i2.02>.

Незнание — это не форма невежества, это сложная трансценденция знания. Такова цена, которую необходимо заплатить за то, чтобы произведение всегда оставалось неким чистым началом, что превращает его создание в упражнение в свободе.

Жан Лескюр [45, p. 78]

## Введение

Будучи исследователями активности, как мы подходим к реальности, опыту и жизненным явлениям, которые недоступны дискурсивному мышлению, невыразимы, но пронизаны загадочным и непостижимым смыслом? Мы можем почувствовать это в особенные моменты глубокого созерцательного удивления [52] или в прекрасные моменты заботы, тишины, любви, печали, доверия, искренней радости, или вдохновляющие и просветленные моменты искусства, духовных упражнений или прогулок на природе. Это важные смыслообразующие переживания, связанные с тем, что немецкий социолог Хармут Роза называет «вертикальными осями резонанса» и «нашей потребностью в экзистенциальном резонансе» [49; 50].

Как нам, исследователям активности, уловить столь тонкий и изменчивый опыт смыслопорождающих моментов и «вызовов», которые, как представляется, вплетены в практику или отношения, и которые можно понять только изнутри этой практики или отношений, будучи глубоко вовлеченным в них или действуя исходя из них? Если мы стремимся ухватить эти моменты и явления с помощью намеренных действий, методов и четких концепций, они странным образом исчезают из поля зрения. Кажется, что эти загадочные моменты и явления можно увидеть только в том случае, если мы вдруг станем незнающими, все принимающими, внимательно слушающими и действующими без усилий.

В течение последнего десятилетия я, как философ и исследователь активности, разработал метод, который назвал «сократическим или феноменологически ориентированным исследованием активности» [9; 27; 28; 30—32; 34; 35]. Я имею в виду так называемые «Лаборатории удивления» (*Wonder Labs*), которые используются для создания моментов созерцания незнания и переключения мышления с «режима преднамеренного действия» на «режим бытия» без усилий, который позволяет самой жизни призывать нас к действию.

В последнее время я ощущаю потребность в переосмыслении своего мышления

в диалоге с работами норвежского философа Олафа Эйкеланда и его инспирированными Аристотелем исследованиями праксиса (*praxis*), которые сегодня рассматриваются как важное направление исследований в скандинавских странах. Сравнивая его мышление с новой парадигмой в философии, получившей название «апофатический поворот в критическом мышлении» [24], я веду собственное исследование по практическому проведению, основанному на удивлении и феноменологически ориентированном действии. В работах Эйкеланда мне видится «апофатический потенциал», который можно развивать, вдохновляясь экзистенциальной феноменологией и герменевтикой (Кьеркегор, Хайдеггер, Гадамер), а также даосизмом.

Ниже я дам краткое описание того, что такое «апофатическое мышление». Затем я обращаюсь к работе Эйкеланда, чтобы выявить необходимые апофатические потенциалы. Я дам описание трем измерениям, вдохновленным экзистенциальной феноменологией: Знанию, Бытию и Тайне. Затем я представлю четыре способа видения или вхождения в «резонанс» с потаенными событиями и переживаниями, что актуально не только для исследования активности в художественной сфере, но может использоваться для достижения экзистенциального резонанса в профессиональных практиках: в больницах, хосписах или иных социальных организациях.

## Апофатическое мышление

Используя прилагательное «апофатическое», я ссылаюсь на давнюю и вдохновляющую традицию теологии, философии и искусства, которая исходит из так называемой «негативной теологии», «негативной онтологии» или традиции «*via negativa*». Суть в том, что не следует настаивать на «именовании безымянного», сталкиваясь с невыразимым и глубоко волнующим явлением. Только при условии молчаливого, слушающего и удивленного отношения, а также посредством отрицания (экзистенциально-негативная диалектика Кьеркегора), «негативно-непрямолинейного подхода» исследователь, «мыслитель» или художник может создать «целесолагающий акт», направленный на то, что нельзя концептуализировать, высказать или регламентировать. Апофатическая традиция постулирует состояние, когда невозможно ни сказать, ни показать, ни сделать что-то намеренно, а только указать на это косвенно или посредством

отрицания, или посредством «действия без усилий» (У-Вэй).

Примеры такого рода мистического и апофатического мышления и переживания можно обнаружить как в западной, так и в восточной философии, а также в различных религиозных и духовных практиках [7; 8; 19; 21—24; 44; 48]. Основной настрой (*Grundstimmung*) апофатической установки — пребывать в состоянии фундаментального созерцательного удивления: в «прикосновении к непостижимому». Как красноречиво описывает это состояние французский философ Жак Деррида: «Я пытаюсь поставить себя именно в такую точку, чтобы я больше не знал, куда я иду» [51, р. 133]. Сёрен Кьеркегор, Мартин Хайдеггер и Вальтер Беньямин являются теми философами, которые стремятся к такому апофатическому мышлению [22]. Как же будет выглядеть исследование активности, вдохновленное таким апофатическим мышлением и образом жизни?

### Эйкеланд и прaxis-исследование (Praxis Research)

В двух недавно опубликованных статьях [17; 18] Олаф Эйкеланд рассказывает о совершенно особом типе исследования активности, называемом прaxis-исследованием. Как утверждается, этот метод понимания и практического применения действия, вероятно, можно рассматривать как наиболее фундаментальный способ практики, когда действие не просто концептуализируется как инструмент или прикладное следствие, а является фундаментальным условием, гуманистически значимым самим по себе, как для прикладной, так и для теоретической науки. При проведении прaxis-исследования ученый действует изнутри самой практики, находясь в гуще события, чувствуя, что всё поставлено на карту, переживая то, что происходит между исследователем и участниками, то, в чем чувствуют призвание как исследователь, так и участники исследования («соисследователи») как акторы, действующие, руководствуясь специфической «грамматикой» этой конкретной практики в этот уникальный момент.

Философское вдохновение Эйкеланд черпает у Аристотеля [16], заимствуя у него само понятие «праксис». Праксис — это действие или действия, совершаемые без внешних целей или намерений. В прaxis-исследовании ценность того, что вы делаете и почему вы это делаете, кроется в самой деятельности.

Когда вы ориентированы на прaxis, вы гуляете в лесу, не потому что вам нужны физические нагрузки по совету врача. Вы гуляете в лесу, потому что прогулка сама по себе является (или может быть) для вас ценностью. Как говорит Эйкеланд, «цель или объект заложены в самой деятельности как ее собственная ценность, что делает ее аутотелической (*autotelic*) (в смысле: несущей в себе свою цель или *telos*)» [17, р. 26].

Как известно, согласно Аристотелю, этические действия и переживания, действия и переживания красоты, поиск истины и мудрости, а также связь с богами посредством ритуалов и церемоний: все эти эстетические, этические, философские и духовные переживания и действия являются прaxisом и не могут быть иным без ущерба для смысла этих действий и способов существования. С другой стороны, риск провести резкое, черно-белое различие между прaxisом и практикой, может сепарировать поиск красоты, добра и истины от повседневной жизни; в частности, деятельность, связанная с прaxisом, в неолиберальной интерпретации легко сводится к развлечению. Я полагаю, что Аристотелю не понравилось бы такое резкое различие, он предпочел бы, чтобы мы верили, что это измерение должно быть интегрировано в нашу повседневную жизнь и должно функционировать как двигатель нашей жизни. В профессиональной трудовой жизни существует множество действий, видов деятельности и результатов, которые естественно и обязательно являются инструментальными. Даже профессиональную этику можно рассматривать как практику в утилитарном и прагматическом контексте. Тем не менее, исследователь активности, проводящий практическое исследование, не должен рассматривать это измерение как нечто сомнительное или проблематичное. Это проблематично только в том случае, если распознаются и исследуются только мышление и опыт, основанные на практике, а не на прaxisе<sup>1</sup>.

С другой стороны, вы также сможете найти инструментальные практики, которые каким-то образом превращаются в ауто-телический прaxis. Это может произойти, когда, скажем, плотник становится настолько опытным и созвучным «зову» материала, что из техника или подмастерья в своей

<sup>1</sup> Я хотел бы поблагодарить профессора этики помогающих профессий Карло Леже из Университета гуманитарных исследований в Утрехте (Нидерланды) за то, что он обратил мое внимание на необходимость смягчения слишком жесткого разграничения между прaxisом и обычной практикой.

профессии он превращается в художника или мастера своего дела.

Эйкеланд отсылает к концепции практической эпистемологии Дональда Шёна и его понятия «рефлексия-в-практике» и «знание-в-практике» как на хорошие примеры того, на что мы, исследователи активности, должны обращать внимание, занимаясь поиском путей к постижению того, что Эйкеланд называет «грамматикой практики». По сути, он намеренно проводит различие между практикой и праксисом. Он рекомендует исследователю активности видеть разницу между размышлениями изнутри практики, которая является инструментальной или прагматической по своей природе, и праксисом, в котором действия и деятельность являются, так сказать, действиями по велению сердца (*actions of the heart*). Другими словами, действия, в которые люди вовлечены свободно (греческое слово для обозначения такого рода свободного пространства и досуга — *Skholê*), без диктата внешних требований и мотивов.

Странно то, что, согласно его замечанию, нечто (знание из праксиса) «просветляется» (*shines through*) в те моменты, когда практик невольно оказывается захваченным предметом («*die Sache*»), тем, что призывает практикующего к действию. Услышать этот призыв или увидеть «*die Sache*» может только очень продвинутый практик, то есть мастер своего дела, профессии или искусства. Ученик должен «обучаться в действии» (*learn by doing*) в течение нескольких лет, чтобы почувствовать, то, что Эйкеланд называет «гносеологией» праксиса [15]. Если это происходит, то что-то начинает «просветляться» как путеводная звезда, направляющая мастера. «Ученики приближаются к той же форме или образцу и тренируются путем подражания, экспериментирования, диалога и наблюдения, стремясь не к идентичности с конкретным мастером, а к тому, что “просветляется” сквозь его практику. Форма или образец общего стандарта, “*die Sache*”, “*saken*”, или “то, что значит делать что-то или быть чем-то”, становится отдельным как рефлексивно овеществленное в мышлении и, как таковое, отделенным от любого индивидуального мастера» [17, р. 38].

Способ рефлексивного разделения в мышлении «*die Sache*» или того, что в данный момент призывает мастера осуществлять праксис, Эйкеланд также описывает с помощью другого важного ключевого слова, взятого у Аристотеля — *theôria*. Это понятие не следует путать с тем, что мы сегодня называем теорией. Аристотель проводит

четкое различие между *epistêmê* и *theôria*. Первая обозначает то, что мы понимаем как теорию, которая ориентирована на отстраненное теоретизирование, то есть на так называемую нейтральную, свободную от контекста или «объективную» точку зрения. В отличие от этого, *theôria* формируется только в процессе практики, обучения, тренировки и привыкания. Как поясняет Эйкеланд, «она возникает из габитуса, сформированного в результате накопленного практического опыта (*empeiria*), как артикуляция его форм и паттернов (отсеивание различий и сходств)» [17, р. 39].

Когда Эйкеланд говорит об *empeiria* как об опыте в праксисе, он делает два фундаментальных различия при рассмотрении опыта. Один вид опыта — это «*Erlebnis*», который является «просто сиюминутным опытом» [17, р. 25]. Другой вид — «*Erfahrung*», который описывается как «накопленный практический опыт, осуществляемый/вжившийся в нас» [17, р. 24—25]. Когда вещи предстают перед нами сразу, мы переживаем *Erlebnis* как некое субъективное впечатление от вещи или явления. Однако знание в праксисе требует от нас способности видеть за пределами субъективного опыта более общие закономерности и структуры (формы).

Вдохновленный теорией языковых игр Аристотеля и Витгенштейна, Эйкеланд называет этот вид инсайдерского знания молчаливой «грамматикой» опыта. Мы не сможем додуматься до этой грамматики вне практической деятельности. Мы просто «накапливаем практический опыт, реализованный/вжившийся в нас». Такой *Erfahrung* сродни этике добродетели, где также необходимо прожить свой путь к этим добродетелям, не только имея «просто сиюминутный опыт», но путем упорного труда, то есть путем многократного повторения практик и упражнений, перейти от уровня новичка к уровню виртуозного мастера в конкретной добродетели или искусстве.

Таким образом, *Erfahrung* — это не то знание, которое создается путем рефлексии извне или того, что Дональд Шён называет «рефлексией над практикой». *Erfahrung* просветляется и передается рефлексивно, с помощью другого фундаментального средства. Именно здесь Эйкеланд видит связь праксиса с *theôria*. *Theôria* — это мышление изнутри в противоположность мышлению извне. Под «мышлением изнутри» Эйкеланд, конечно, не имеет в виду только субъективное, своеобразное (*idiosyncratic*) в мышлении. Скорее, ссылаясь на Аристотеля (а также на

Платона и Витгенштейна), он имеет в виду диалогическую и диалектическую форму рефлексии практики, или то, что он называет рефлексией изнутри: праксис-познание, руководствующееся так называемыми «эпистемологическими импульсами» [13]. Под эпистемологическими импульсами он подразумевает чувство, которое может возникнуть в диалоге, в сообществе исследователей (*community of inquiry*), имеющих общий опыт, что приводит к возникновению определенных стандартов, или паттернов, или принципов (грамматики), которые становятся очевидными для рефлексизирующих практиков. «Как для Аристотеля, так и для Платона движение “вверх” или “изнутри” к артикулированному пониманию основных принципов, то есть общих закономерностей, форм и достоинств использования языка или сходных видов активности, происходит как бы впервые, исходя из того, как вещи представляются нам феноменологически здесь и сейчас, и достигает сознания через основанный на практике критический диалог или диалектику, просеивая и сортируя, собирая и разделяя. Диалог — это Путь (*hê hodôs/Дао*)» [18, p. 386].

Таким образом, исследование праксиса — это процесс изучения опыта праксиса в профессии посредством критического осмысления и диалога «сообщества исследователей» [14]. Акцентируя внимание на различии между практикой и праксисом в аристотелевском смысле, он также уточняет понятие «рефлексивного практика» в более, чем Дональд Шён, непрагматичном, неутилитарном смысле. Можно утверждать, что тот вид исследования активности, к которому стремится Эйкеланд, — это не «эпистемология практики», как ее называет Шён, а «эпистемология праксиса» [33]. Однако Эйкеланд называет эту активность «гносеологией», поясняя это так: «Праксис может и должен быть исследован как гносеологическая парадигма для такой формы организации науки, которая основана на рефлексивных исследованиях практиков, где знатоки-практики изучают и развивают свою собственную практику и разрабатывают общие стандарты, работающие как коллегиальные координационные принципы» [17, p. 27].

**В поисках «апофатических потенциалов» в творчестве Эйкеланда: концептуализация исследования праксиса**

Я отдаю должное работе Эйкеланда, направленной на то, чтобы обосновать иссле-

дование активности на основе подлинного инсайдерского подхода или праксис-ориентированной концептуализации. Я также вижу здесь некоторые «апофатические потенциалы» и «тональности» его мышления, которые требуют дальнейшего развития. Здесь я хочу обратить внимание на три ключевых слова, взятых из двух приведенных выше цитат Эйкеланда: «просветляться» (*shines through*), «die Sache» и «Дао». Интересно, что Эйкеланд, пытаясь осмыслить особый опыт, способ бытия, о которых идет речь в контексте рефлексии изнутри практики, отсылает к феноменологическим и герменевтическим понятиям и выражениям, какими являются «die Sache» и «просветляться». Удивительно, что он крайне редко ссылается на философию восточных практик, хотя использует понятие «Дао», которое является ключевым словом в даосизме и может быть переведено как «Путь».

Эйкеланд, по-видимому, выстраивает прогрессию, начиная от позиции, когда вещи видятся феноменологически, в их «здесь и сейчас», к другим видам критического рефлексивного диалога и диалектических практик, которые выстраивают путь к пониманию «die Sache» изнутри самой практики. Более того, путь или метод (по-гречески: *hê hodôs*) вполне сопоставим с Путем (Дао) философии даосизма. Насколько мне известно, Эйкеланд не уточнил, что он подразумевает с позиции феноменологии или герменевтики под «просветляется» и «die Sache», а также как исследование активности (в частности, исследование праксиса) можно рассматривать с даосской точки зрения.

Поэтому я хочу более подробно остановиться на диалектическом диалоге и пути бытия (Дао), чтобы «die Sache», так сказать, «просвечивалось» в праксисе. Сначала я изложу несколько феноменологических соображений, касающихся отношений между языком и опытом или понятием и жизненным впечатлением. Здесь я обращаю внимание на экзистенциальную феноменологию и философскую герменевтику со ссылкой на Кьеркегора, Хайдеггера и Гадамера. Они также могут подсказать нам, какова природа диалога, когда он становится критическим и рефлексивным в диалектическом и экзистенциальном смысле.

Далее я покажу, что подобные размышления открывают возможности для основанного на удивлении и апофатического подхода к языку и опыту через понятия «незнание» и «действие без усилий», выраженные с «даосским акцентом». В заключение я

сошлюсь на конкретный проект исследования активности, который меня вдохновляет; подход, основанный на удивлении, который поможет уточнить наше понимание «размышления-в-действии» и «удивления-в-действии», «сообщества исследователей» и «сообщества удивляющихся», «эпистемологических импульсов» и «онтологических импульсов»; также я объясню, почему я считаю, что в исследованиях праксиса важно проводить различие между «гносеологией» и «а-гносеологией», причем последняя является понятием, связанным с традицией апофатического мышления.

«Апофатический способ» исследования активности может, как я полагаю, помочь исследователю видеть даже за пределами «знания праксиса» и грамматики праксиса, и дает почувствовать свет («die Sache»), который «просветляет» эти праксис и грамматику. В силу ограниченного объема статьи мои основные положения и указания на то, как может выглядеть апофатическое исследование активности, будут представлены лишь в виде набросков и некоторых уточнений.

### **Чему мы можем научиться у экзистенциальной феноменологии и герменевтики**

Некоторые из наиболее оригинальных мыслей и идей экзистенциальной феноменологии можно найти у датского философа Сёрена Кьеркегора (1813—1855). В своей философской диссертации «О понятии иронии с постоянным обращением к Сократу» [40] он ставит следующий вопрос: что происходит, когда мы концептуализируем вещи, явления и события вокруг нас и внутри нас?

Кьеркегор пишет (задолго до того, как Гуссерль начнет размышлять о феноменологии, а Хайдеггер — об экзистенциальной герменевтике), что для того, чтобы осмыслить явление, скажем, иронию, необходимо подойти к нему, как благоговейный рыцарь к своей возлюбленной деве. Воспринимающий феномен должен быть подобен влюбленному, от его заботливых глаз не ускользает ни одна черта феномена. Когда же воспринимающий привносит понятие, чтобы передать суть и чудо явления, Кьеркегор напоминает, что нужно быть очень осторожным, чтобы само явление оставалось неприкосновенным и «...чтобы понятие рассматривалось как возникающее (tilblivende) через явление» [40, р. 9].

Далее Кьеркегор в герменевтическом ключе отмечает, что понятие, как и человек, имеет свою историю и не может противосто-

ять господству времени. Но, «...во всем этом и через все это оно все же питает своего рода тоску по месту своего рождения» [40, р. 9]. В своей экзистенциальной философии Кьеркегор пытается проложить себе путь через подводные шхеры субъективизма и идеализма. Ни поэтический романтизм Гёте и Шиллера, ни немецкий философский идеализм Гегеля и Шеллинга не являются основой его мышления. Его негативная и экзистенциальная диалектика сохраняет жизнь через осознание пропасти или несоизмеримости между выражением и впечатлением, языком и жизненным опытом, мышлением и жизнью. Экзистенциальная или трансцендентальная «искра» зажигается тогда, когда это непреодолимое напряжение достигает своего максимума, то есть когда человек испытывает избыток смысла, выходящий за пределы того, что можно сформулировать или выразить в дискурсивных умозаключениях и репрезентативном языке.

Этот избыток смысла может быть «переведен» и осуществлен в акте искусства, философии или духовных упражнений, как это было показано Гансом-Георгом Гадамером, Марином Бубером и Вальтером Беньямином [1; 21, р. 121—136]. Однако эту «искру» так легко погасить эстетизмом, философской метафизикой или мистицизмом. Во всех трех случаях ошибка заключается в тенденции «антропоцентризма», которая проявляется в искусстве, если оно основано только на «внутреннем чувстве» или живом опыте художника, или в философии, когда мышление превращается в метафизическое системостроительство, или в мистическом созерцании, когда это созерцание управляется четкими методами духовных техник «эзотерического знания». То, на что Кьеркегор неоднократно указывает, — это чудо природы, вещей и людей, а также Священное, которое он находит в «лилии в поле и птице в воздухе» [41; 47]. В этом контексте Кьеркегора можно охарактеризовать как апофатического мыслителя, встроенного в христианскую негативную теологию [43].

Хайдеггер и Гадамер не были религиозными мыслителями, но на них существенно повлияла экзистенциально-негативная диалектика Кьеркегора и его апофатическое указание на то, о чем нельзя прямо сказать и выразить в дискурсивном мышлении, а можно лишь опосредованно передать и прожить: то есть через молчание, иронию, юмор, парадоксы, противоречия, поступки или через искусство, философствование, созерцательные практики, вводящие человека в состояние экзистенциальной тоски,

прислушивания к зову бытия, который можно услышать только находясь в глубоком удивлении и молчании или проживая явление, которому удивляешься. Когда Хайдеггер говорит о «die Sache» и о «просвечивании» (просвете), он действительно говорит о том же, что и Кьеркегор. Аналогично, когда Гадамер рассуждает о различии между практикой и праксисом, теорией и *theōria*, «мертвым смыслом» и «живым смыслом», он тоже очень созвучен апофатическому мышлению Кьеркегора.

Резюмируя философию Хайдеггера [4; 5], можно сказать, что Хайдеггер в своей философии работал с тремя фундаментальными горизонтами: онтическим, онтологическим, и апофатическим. Каждый из этих горизонтов имеет передний и задний план, на котором располагаются измерения явления или человека, либо становясь видимыми на переднем плане, либо оставаясь скрытыми на заднем. По мнению Хайдеггера, эти различия можно понимать только аналитически. В реальном времени, в процессе бытия-в-мире в качестве человеческого существа, вовлеченного в практику, эти три горизонта проявляются постоянно и в любой ситуации. Однако отдельный человек или конкретная группа людей могут осознавать, фокусировать внимание или находиться в резонансе лишь с некоторыми из этих горизонтов или фонов в тот или иной конкретный момент или в том или ином конкретном подходе к практике жизни.

#### **Бытие в онтическом горизонте: «наличность» и «подручность»**

Хайдеггер называет передний план, находящийся в онтическом горизонте, «наличность» (*Vorhandenheit*), а задний план — «подручностью» (*Zuhandenheit*).

Когда мы делаем мир вокруг нас и перед нами «наличным», мы находимся либо в прагматическом, либо в инструментальном, направленном на решение проблем, режимах (то, что Аристотель описывал как *techne*). Или же мы можем находиться в научном, теоретическом, отстраненно-объективированном аналитическом и рефлексивном режиме (то, что Аристотель называл *episteme*). Когда мы используем утилитарные, направленные на решение проблем и обслуживающие практики или проводим теоретические и эмпирические исследования, следуя методологическому идеалу науки [26], то сам процесс и наши намерения подвержены концептуализации, которая направлена на то, чтобы сделать мир познаваемым, исчисляемым и постижимым.

Быть в мире, рассматриваемом с точки зрения «подручности» (*Zuhandenheit*), — значит быть готовым к действию. В моменты «подручности» человек может быть глубоко погружен в действие или свою активность. Дональд Шён является одним из первых современных теоретиков активности, кто задумался о специфических знаниях и восприятиях, которые могут возникнуть только в результате практической деятельности. Таким образом, когда он говорит о «рефлексии-в-действии» в противовес «рефлексии по поводу действия» или о том, что он «рефлексирующий практик», он обращает наше внимание на особый вид практической грамматики или инсайдерского знания, которое находит выражение в конкретной практике или профессии. Он критически относится к «инструментальному решению проблем, которое становится строго регламентированным благодаря применению научной теории и техники» [53, p. 21]. Техническая рациональность обитает на «твердой возвышенности» и оторвана от «болотистой низины» практики реальной жизни. Шён дает пример исследования практики, заставляющий задуматься о невидимом или неявном воплощенном опыте, который часто воспринимается как должное или игнорируется в профессиональных, технических, ориентированных на предписанные методы профессиях. Еще один пример — исследование Хьюберта и Стюарт Дрейфус.

#### **Бытие в онтологическом горизонте: Dasein и Sein**

В своей книге «Разум превыше машины» [10] Дрейфусы вводят понятие «интуитивный эксперт». Впоследствии Хьюберт Дрейфус [11] признал, что при написании книги они были недостаточно точны в характеристике некоторых тонких аспектов, которые играют важную роль в процессе, когда профессионалы становятся экспертами или «мастерами» в своей области. Хьюберт Дрейфус обращается к Хайдеггеру и его различию между онтическим и онтологическим и утверждает, что еще более глубокое измерение чем «наличность» может быть концептуализировано и проработано в моменты, когда эксперты экзистенциально осознают свое «бытие-в-мире», ссылаясь на ключевое понятие шедевра Хайдеггера «Бытие и время» [36]. Разница между «интуитивным экспертом», который интуитивно руководствуется негласной грамматикой повседневного понимания и практической культурой конкретной профессии и экзи-

стенциальным «радикальным разоблачителем мира» (*radical worlddiscloser*) — так называет себя Хьюберт Дрейфус в своих поздних работах — заключается в том, что последний экзистенциально выбирает для себя тот образ жизни и те практики, которыми он занимается. Дрейфус утверждает, что это делает практикующего еще более присутствующим в своей практике.

Хьюберт Дрейфус также обращается к хайдеггеровской интерпретации Аристотеля, когда тот описывает аристотелевское понятие «*phronesis*» (практическая мудрость) как способ бытия, связанный с «подлинным присутствием в моменте». Хайдеггер видит тесную связь между практической мудростью (*phronesis*), связанной с конкретным экзистенциальным измерением (*Dasein*), с одной стороны, и тем, что можно назвать апофатической мудростью (*Sophia*), которую Хайдеггер связывает с онтологическим и мистическим измерением (*Sein*), с другой стороны. Если мудрость как таковая — это готовность видеть акт, вдохновленный вечностью во временном, бесконечное в конечном, онтологическое в онтическом, то *phronesis* может быть описан как экзистенциальная и творческая верность бесконечности («*die Sache*») в конечных условиях момента. Следовательно, *Sophia* может быть понята как чувство удивления и интимности, которые направляют наши стремления и чаяния к тому («*die Sache*»), что выходит за пределы конечных условий, языков и грамматик<sup>1</sup> момента и практики.

### Бытие в апофатическом и этическом горизонтах: *Sein* и *Gelassenheit*

Хайдеггер связывает *phronesis* с совестью и экзистенциальной рефлексией, то есть с *Dasein* и экзистенциальным моментом времени (*Augenblick*). С другой стороны, *Sophia* — это своего рода апофатическая и этическая мудрость, которая выходит за пределы *Dasein* и онтологического горизонта *Sein*. *Sophia* связана с Вечностью, с самой природой (по-гречески: *Physis*) или *Sein* [5], которая никогда не может быть постигнута, причём природа или *Sein* здесь — это загадочная сущность («*wesen*») вещей.<sup>2</sup>

К такому апофатическому и бессловесному постижению природы можно приблизиться только в удивлении (по-гречески:

<sup>1</sup> Понятие «грамматика» в экзистенциальной интерпретации Витгенштейна [3] связано с критикой, указывающей на бытийное измерение за пределами грамматики и практики языка.

<sup>2</sup> Интересно, что хайдеггеровские понятия *Sein* и *Gelassenheit* уже сопоставлялись с Дао и действием без усилий (У-Вэй) [46].

*thaumazein*) [4, p. 70—86] и в том, что Хайдеггер называет *Gelassenheit*, что можно перевести как «позволение быть» и «позволение приходить» по отношению к явлениям. Когда мы находимся в этом созерцательном, открытом, принимающем и удивленном состоянии, феномен, о котором идет речь, как бы пробуждается и начинает говорить в ответ или на короткое мгновение всецело захватывает вопрошающего, что тот забывает о себе и сам «является» или «живет» этим феноменом в данный момент. Быть захваченным удивлением и феноменом как событием (Хайдеггер называет это «*Ereignis*»), которое происходит с тобой как с исследователем или практиком, — это значит прийти к третьему апофатическому горизонту, во время как первые два являются соответственно онтическим и онтологическим.

### Шесть апофатических дополнений к исследованию праксиса Эйкеланда

Теперь я хочу подытожить те идеи, которые будут актуальны для исследователя активности, в контексте экзистенциальной феноменологии и герменевтики, апофатического метода, созерцательного философского мышления (*theôria*) и праксиса (*praxis*). В апофатическом исследовании активности предполагается:

1) различие между исследованием опыта как аффективного (*Erlebnis*), и как когнитивного (*Erfahrung*)<sup>3</sup> в двух различных аспектах — «онтическом» и «онтологическом»;

2) различие между прислушиванием к «эпистемологическим импульсам», с одной стороны, и «онтологическим импульсам» — с другой. При следовании эпистемологическим импульсам акцент делается на отражении критических и аналитических аспектов внутри грамматики прожитого опыта и праксиса. При следовании онтологическим импульсам акцент делается на пребывании в глубоком созерцательном удивлении («мышлении» в хайдеггеровском смысле [37]), исходящем изнутри живого опыта и праксиса;

3) феноменологическое различие между пребыванием в «сообществе исследователей», где центральное место занимает аналитическая и критическая рефлексия, и пребыванием в «сообществе удивляющихся», где в центре внимания находится экзи-

<sup>3</sup> Здесь под *Erfahrung* я подразумеваю когнитивно обработанный опыт, который, конечно же, включает в себя и аффективный уровень; в то время как в *Erlebnis* мы вовлечены только на аффективном уровне.



стенциальная рефлексия, созерцательное удивление и апофатические устремления;

4) различие опыта практики и праксиса, находящихся на принципиально трех различных уровнях или горизонтах, а именно: а) прагматическом, онтическом — «уровень знания», б) экзистенциальном, онтологическом — «уровень бытия», в) этическом, апофатическом — «уровень тайны» [56];

5) различие «рефлексирующего практика», находящегося на уровне онтического знания в исследовании практики, и «философствующего» и «созерцательного» практиков, занимающихся праксис-исследованиями «бытия» и «тайны». Говоря о «философе-практике», я имею в виду не узкопрофессиональную академическую философию, а экзистенциальный праксис «любви к мудрости» как образ жизни. Поэтому эстетический праксис также может быть исследован на этом «бытийном уровне». Под «созерцательным практиком» я подразумеваю праксис духовных упражнений [21; 22];

б) вместо того чтобы исследовать только «восприятие-в-действии» и «знание-в-действии», мы можем исследовать «удивление-в-действии» и «незнание-в-действии» на «бытийном уровне». «Удивление-в-действии» и «незнание-в-действии» относятся к специфическим экзистенциальным и философским видам удивления, которые могут возникать как при постижении феномена, так и при попытке его активного феноменологического и герменевтического понимания. Интересоваться — это то, что характерно для критического и аналитического мышления, а также для научного и проблемно-поискового подхода в целом. Это также можно назвать «любопытным удивлением». Удивляться — это не то же самое, что интересоваться. Это то, что можно назвать «созерцательным удивлением» [52]. Моя концепция «удивления-в-действии» связана именно с созерцательной формой удивления.

«Удивление-в-действии» — это моменты эпифании, когда вы вглядываетесь в непостижимое и удивляетесь ему изнутри. Это сравнимо с тем, что французский феноменолог Жан-Люк Марион называет опытом «насыщенного феномена», то есть прото- или «Ur»-феномена. В эти чудесные моменты «всматривания» вы находитесь в режиме повышенного внимания и пробуждения активности. Я предполагаю, что это также можно интерпретировать как моменты созерцания «Дао» и «действия без усилий», когда вы не являетесь агентом, а становитесь чистым феноменом в себе и для себя. В даосизме

такие моменты называются «действием без усилий» (У-Вэй).<sup>1</sup> Такого рода инсайдерские исследования или исследования праксиса, движимые недеянием и незнанием, инспирированные глубоким чувством удивления, можно назвать «а-гносеологией», а не «гносеологией», о которой говорит Эйкеланд. Точнее говоря, апофатическое исследование активности является агносиологическим (от греческого слова *agnosia* [48]).

### **Жить феноменом и действовать мудро через «удивление-в-действии»: закключение**

Вальтер Беньямин, немецкий философ и критик искусства, давая совет, как писать вдумчиво, изрек: «Произведение — это посмертная маска его замысла» [2, р. 459]. Эта фраза прекрасно передает суть вопроса в том, как я понимаю «die Sache» и что подразумевается под его «просветлением» сквозь конкретную практику и язык, который используется для выражения этого «die Sache-in-work». В этом изречении Беньямин имел в виду, что в тот момент, когда «die Sache» облекается в язык и начинает работать в конкретной практике и контексте, мы действительно обретаем только «посмертную маску» die Sache. Затем «die Sache» свертывается в структуру, а структура в паттерны (грамматику) той формы жизни и практики, в которой улавливается.

Таким образом, я считаю, что если мы, как исследователи активности, сосредоточимся только на «грамматике» практики, а также на ее праксисе, то мы можем увидеть только ее «посмертную маску». То, что нам необходимо сделать, чтобы почувствовать, что «просветляется» в живом смысле слова «die Sache» — это слушать и искать то, что еще не воплотилось в паттерне практики или интуиции практикующего, что может быть услышано и подсказано только изнутри философствования (удивления) и созерцания (чувствования) практикующего.

В опыте философии и искусства, как напоминает нам Гадамер [26], мы можем найти ворота к трансцендентному опыту истины, добра и прекрасного. Я полагаю, что Эйкеланд, делая акцент на праксисе, а не на практике, в моменты *Skholê* и мудрости (*phronesis* и *Sophia*), а также на важности философских диалогов, действительно раз-

<sup>1</sup> В данной статье нет возможности подробно остановиться на этом вопросе. Могу лишь сослаться на несколько научных статей об исследованиях практики с позиции даосизма [20; 54].

мышляет в том же направлении, но исходит из «эпистемологического импульса» и горизонта. Если же мыслить (или слушать, видеть, действовать и быть) изнутри «онтологического импульса» и горизонта, или даже из апофатического импульса и горизонта «незнания» и «действия без усилий», мы получаем новые перспективы и возможности для понимания «со-бытия» и подходим ближе к Ur-феномену («die Sache»).

Важно указать, что эти горизонты и импульсы или уровни видения должны быть описаны и поняты как одинаково ценные как для исследования активности, так и в качестве естественных составляющих различных профессиональных практик. Исследование активности ни в коем случае нельзя рассматривать как нечто единое и неизменное. Апофатическое исследование активности имеет значение только в определенных случаях, в частности, при желании исследовать экзистенциальные, эстетические, этические переживания, события и явления непостижимого.

В заключение этой статьи я коротко расскажу об одном конкретном проекте исследования активности, в котором актуальность слов Вальтера Беньямина и моих понятий «удивление-в-действии» и «незнание-в-действии» стали очевидными для меня лично и моих соисследователей.

Этот проект финансировался Датским фондом искусств и осуществлялся в 2019—2021 годах. В этом проекте я работал с несколькими художниками перформанса из группы Carte Blanche, которые хотели выяснить, как можно художественно создавать и философски интерпретировать пространства удивления в общественных местах [55]. Я следил за ними в течение их годичной подготовки к созданию арт-перформанса под названием «Tom Rum» («Пустые места»). Этот исследовательский проект также иллюстрирует актуальность трех измерений (знание, бытие и тайна) при проведении апофатического исследования активности, и, в чем его особенная новизна, — он показал четыре различных способа видения, открывающиеся исследователю апофатической активности. Это становилось ясно в ходе наших диалогов и текущих размышлений подготовительной работы, художественных экспериментов, потока творческих идей, а также нашего совместного философствования по поводу удивления, возникающего в процессе этой деятельности и ее осмысления.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Приведенному ниже разделению на четыре способа видения в исследовании активности также

Первый способ видения заключается в том, что мы смотрим на что-то отстраненно, теоретически, инструментально или утилитарно. Наш язык, как правило, технический, дискурсивный, репрезентативный. Это язык стороннего наблюдателя. В искусстве такой язык критикуется: «Не рассказывай, не показывай!» Здесь мы находимся в онтическом измерении, измерении выражения знаний.

Второй способ видения — это именно способ видеть, не рассуждая, а показывая. Я называю это — видеть полем, то есть «грамматикой» практики. Традиционный «натуралистический театр», как и «эпический театр», знает об этой «мудрости практического искусства» — показывать, а не рассказывать. Как исследователи апофатической активности, мы здесь работаем с онтическим измерением практики и эпистемологическим измерением праксиса.

Я узнал о третьем способе видения, когда артисты заявили: «Даже не пытайся показать, просто увидь это!» В своей чувственной и медитативной манере просто быть в этом артисты рассказали мне, как они неоднократно пребывали в некоем чистом присутствии, и, хотя им доводилось много раз исполнять одну и ту же сцену, почти каждый вечер в течение нескольких недель, они рассказывали мне (и я тоже испытал это, когда время от времени участвовал в спектакле), что они всегда чувствовали, как будто этот момент совершенно новый, как будто они делали это впервые. Я называю этот третий способ видения (Увидь это!) (*See it!*) — видеть изнутри своего ощущаемого присутствия в феномене. Это то, что в моей терминологии есть экзистенциальное и онтологическое бытийное измерение праксиса. В эти моменты экзистенциальная самость (*Dasein*) исследователя активности и практикующего вызывается бытием (*Sein*) для того, чтобы быть достаточно присутствующим, чтобы услышать, через это ощущение присутствия, через удивление то, что выходит за пределы как когнитивного Я, так и экзистенциального Я.

И, наконец, четвертый способ видения я называю быть увиденным или видением в силу этого (*seeing in virtue of it*). Это действительно необычный момент, когда вы чувствуете себя соответствующим этому явлению, а не просто присваиваете его или ощущаете его в своем собственном присутствии.

посвящены моя собственная работа по проектной педагогике [27, р. 251—252] и работа Марии Херхольдт-Ломхольдт [39, р. 173], хотя она не рассматривает эти способы с хайдеггерянской и апофатической точек зрения.

Вальтер Беньямин описывает этот момент как момент, когда само явление внезапно открывает глаза и смотрит на наблюдателя [6], или, как пишет швейцарский художник Пауль Клее в своем дневнике «Мыслящий глаз», «теперь предметы воспринимают меня» [42]. Это видение или бытие присвоенным самой ситуацией или явлением, можно описать посредством кредо: «Будь увиденным!» (*Be seen by it!*) Это происходит тогда, когда исследователь и практик находятся в резонансе с тайным измерением праксиса. Именно к этому опыту и возвращаются художники перформанса «Tom Runt», когда они хотят указать на то, что они воспринимают как самый глубокий уровень их художественного творчества. Это не тот момент, когда вы видите, как что-то происходит на ваших глазах и с изумлением взираете на это изнутри своего душевного состояния; нет, этот момент можно описать как момент действия без усилий. В такие моменты вы становитесь явлением или ситуацией, или, лучше сказать, вы становитесь присвоенным явлением или ситуацией. Как будто ситуация или явление действуют через вас. Или, как сказал британский поэт Уильям Йейтс: «Нет спектакля, есть только жизнь, когда танцор становится танцем!»

Для исследователя апофатической активности — это Дао или момент действия без усилий, незнания. Стать ничем или пустотой, чтобы служить самому моменту или явлению. Именно в этот момент можно испытать «удивление-в-действии». Можно также сказать, что актеры перформанса неоднократно, каждый вечер во время спектаклей предпринимали попытку разморозить «посмертную маску» своего творчества, а не просто повторять или попадать в ритм уже созданных шаблонов и структур (грамматики) своего художественного праксиса.

Понимание, с которым работали эти художники, актуально не только для практики и праксиса художественного творчества. *Die Sache* и подобные призывы, исходящие от ситуаций, и то, как удивление может помочь практику лучше услышать этот призыв, также актуальны для других профессий, например, для медсестринского дела. Я уже показывал это в других проектах исследования активности, где я работал с так называемыми «Лабораториями удивления» (*Wonder Labs*) [28; 32]. Здесь медсестры хосписов и больницы испытывали на себе, как это — быть в диалоге, основанном на удивлении, быть в сообществе удивления, и как это способствует развитию их способности «видеть» свою профессию четырьмя раз-

личными способами, о которых я говорил выше. Однако более конкретное описание, как мы работали в этих «Лабораториях удивления», — это отдельная история. На этом я заканчиваю статью в надежде, что читатель теперь сам может осознать актуальность прочитанного, а также захочет продолжить самостоятельное исследование вопроса: «Как выглядит апофатическое исследование активности?»

## References

1. Benjamin W. (1968). The task of the translator. In H. Arendt (Ed.), *Illuminations: Essays and Reflections* (pp. 69—82). Schocken [in Eng].
2. Benjamin W. (2002). One-way street. In M. Bullock & M. Jennings (Eds.), *Walter Benjamin: Selected Writings, Vol 1 (1913—1926)*. Harvard University Press [in Eng].
3. Braver L. (2014). *Groundless grounds: A study of Wittgenstein and Heidegger*. The MIT Press [in Eng].
4. Capobianco R. (2011). *Engaging Heidegger*. University of Toronto Press [in Eng].
5. Capobianco R. (2015). *Heidegger's Way of Being*. University of Toronto Press [in Eng].
6. Conty A. (2013). They have eyes that they might not see: Walter Benjamin's aura and the optical unconscious. *Literature & Theology*, 27(4), 472—486 [in Eng].
7. Cooper D. (2002). *The Measure of things: Humanism, humility, and mystery*. Clarendon Press [in Eng].
8. Cooper D. (2018). *Senses of mystery: Engaging with nature and the meaning of life*. Routledge [in Eng].
9. Dinkins C.S., Hansen F.T. (2016). Socratic wonder as a way to aletheia in qualitative research and action research. *Haser. Revista International de Filosofia Aplicada*, 7, 51—88 [in Eng].
10. Dreyfus H., Dreyfus H. (1988). *Mind over Machine*. Simon & Schuster [in Eng].
11. Dreyfus H. (2004). What could be more intelligible than everyday intelligibility? Rinterpreting division I of being and time in light of division II. *Bulleting of Science, Technology & Society*, 24(3), 265-274 [in Eng].
12. Eikeland O. (2001). Action research as the hidden curriculum of the western tradition. In P. Reason & H. Bradbury (Eds.), *Handbook of Action Research—Participative Inquiry and Practice* (pp. 145-155). Sage Publication [in Eng].
13. Eikeland O. (2006a). Phronesis, Aristotle, and action research. *International Journal of Action Research*, 2(1), 5-53 [in Eng].

14. Eikeland O. (2006b). *Condescending ethics and action research: Extended review article*. *Action Research*, 4(1), 37-47 [in Eng].
15. Eikeland O. (2007). *From epistemology to gnoseology: understanding the knowledge claims of action research*. *Management Research News*, 30(5), 344-358 [in Eng].
16. Eikeland O. (2008). *The ways of Aristotle-Aristotelian phronêsis, Aristotelian philosophy of dialogue, and action research*. Peter Lang Publishers [in Eng].
17. Eikeland O. (2012). *Action research: applied research, intervention research, collaborative research, practitioner research, or praxis research?* *International Journal of Action Research*, 8(1), 9-44 [in Eng].
18. Eikeland O. (2015). *Praxis: retrieving the roots of action research*. In H. Bradbury (Ed.), *The SAGE Handbook of Action Research 3rd Edition* (pp. 381-391). SAGE Production [in Eng].
19. Fiumara G.C. (2006). *The other side of language: A philosophy of listening*. Routledge [in Eng].
20. Flavel S., Luzar R. (2019). *Drawing the Dao: Reflections on the application of Daoist theory of action in contemporary drawing practice*. *Drawing: Research, Theory, Practice*, 4(2), 11-27 [in Eng].
21. Franke W. (2007a). *On what cannot be said: Apophatic discourses in philosophy, religion, literature, and the arts. (Vol.1: Classic formulations)*. University of Notre Dame Press [in Eng].
22. Franke W. (2007b). *On what cannot be said: Apophatic discourses in philosophy, religion, literature, and the arts. (Vol. 2: Modern and contemporary transformations)*. University of Notre Dame Press [in Eng].
23. Franke W. (2014). *A philosophy of the unsayable*. University of Notre Dame Press [in Eng].
24. Franke W. (2020). *On the universality of what is not: The apophatic turn in critical thinking*. University of Notre Dame Press [in Eng].
25. Gadamer H. G. (1998). *Praise of theory*. Yale University Press [in Eng].
26. Gadamer H.G. (2006/1960). *Truth and method*. Continuum [in Eng].
27. Hansen F.T. (2014). *Kan man undre sig uden ord? Design- og universitetspædagogik på creative videregående uddannelser. [Can We Wonder Without Words? Design and University Pedagogy in Creative Higher Education]*. Aalborg University Press [in Eng].
28. Hansen F.T., Jørgensen L.B. (2021). *Wonder-inspired leadership: Or how to cultivate ethical and phenomenon-led health care*. *Nursing Ethics*, 28(6), 951-966 [in Eng].
29. Hansen F.T. (2008). *Phronesis and Eros: the existential dimension of phronesis and clinical supervision of nurses*. In C. Delmar & C. Johns (Eds.), *The Good, the Wise and the Right Clinical Nursing Practice* (pp. 27-58). Aalborg University Hospital Press [in Eng].
30. Hansen F.T. (2015a). *The call and practice of wonder: How to evoke a Socratic community of wonder in professional settings*. In M. Noah Weiss (Ed.), *Socratic Handbook: Dialogue Methods for Philosophical Practice* (pp. 217—244). LIT Verlag [in Eng].
31. Hansen F.T. (2015b). *The philosophical practitioner as a co-researcher*. In A. Fatic & L. Amir (Eds.), *Practicing Philosophy* (pp. 22—41). Cambridge Scholar Publishing [in Eng].
32. Hansen F.T. (2016a). *At undre sig ved livets afslutning: Om brug af filosofiske samtaler i palliativt arbejde*. Akademisk forlag [in Eng].
33. Hansen F.T. (2016b). *Fra den lærerende organisation til den undrende organisation: Praxis-ontologiske refleksioner over etik, undren og 'organizational wisdom'*. In K.D. Keller (Ed.), *Organisatorisk dannelse: Ethiske perspektiver på organisatorisk læring* (pp. 237-274). Aalborg Universitetsforlag [in Eng].
34. Hansen F.T. (2017). *Sokratisk og fænomenologisk-orienteret aktionsforskning*. In H. Alrø & F.T. Hansen (Eds.), *Dialogisk aktionsforskning i et praksisnært perspektiv* (pp. 93-144). Aalborg Universitetsforlag [in Eng].
35. Hansen F.T. (2018). *At møde verden med undren: Dannelse, innovation og organisatorisk udvikling i et værensfilosofisk perspektiv*. Hans Reitzel [in Eng].
36. Heidegger M. (1995/1927). *Being and time*. Basil Blackwell [in Eng].
37. Heidegger M. (2004/1954). *What is called thinking?* HarperCollins Publishers [in Eng].
38. Heidegger M. (2009/1924). *Basic concept of Aristotelian philosophy*. Indiana University Press [in Eng].
39. Herholdt-Lomholdt S.M. (2017). *Sensitive Go-alongs: aktionsforskning udenfor det synliges grænse*. In H. Alrø & F.T. Hansen (Eds.), *Dialogisk aktionsforskning i et praksisnært perspektiv* (pp. 145-176). Aalborg Universitetsforlag [in Eng].
40. Kierkegaard S. (1989/1841). *The concept of irony with continual reference to Socrates*. Princeton University Press [in Eng].
41. Kierkegaard S. (2018/1849). *The lily of the field and the bird of the air*. Princeton University Press [in Eng].
42. Klee P. (1969). *The thinking eye* (Paul Klee's notebooks, vol. 1). Percy Lund, Humphries & Co [in Eng].

43. Kline P. (2017). *Passion for nothing: Kierkegaard's apophatic theology*. Fortress Press [in Eng].
44. Kukla A. (2005). *Ineffability and philosophy*. Routledge [in Eng].
45. Lesure J. (1956). *Lapicque*. Galanis [in Eng].
46. May R. (1989). *Heidegger's hidden sources: East Asian Influences on his work*. Routledge [in Eng].
47. Mjaaland M.T. (2021). *Ecophilosophy and the ambivalence of nature: Kierkegaard and Knausgård on lilies, birds and being*. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 26(1), 325-350 [in Eng].
48. Rhodes M.C. (2014). *Mystery in philosophy: An invocation of pseudo-dionysius*. Lexington Books [in Eng].
49. Rosa H. (2019). *Resonance: a sociology of our relationship to the world*. Polity Press [in Eng].
50. Rosa H. (2020). *The uncontrollability of the world*. Polity Press [in Eng].
51. Rubenstein M.J. (2011). *Strange wonder: The closure of metaphysics and the opening of awe*. Columbia University Press [in Eng].
52. Schinkel A. (2021). *Wonder and education: On the educational importance of contemplative wonder* [in Eng].
53. Schön D. (1983). *The reflective practitioner: How professionals think in action*. Basic Books [in Eng].
54. Tan C. (2020). *Revisiting Donald Schön's notion of reflective practice: A Daoist interpretation*. *Reflective Practice*, 21(5), 686-698 [in Eng].
55. Topsøe-Jensen S. (2021, October 28). *Wonder: A seminar October 2021* [Seminar]. Aalborg, Denmark, available at: <https://art-of-listening.org/wonder/> [in Eng].
56. Visse M., Hansen F.T., Leget C. (2019). *The unsayable in arts-based research: on the praxis of life itself*. *International Journal of Qualitative Methods*, 18, 1-13 [in Eng].

*Статья поступила в редакцию 25.07.2023*

**For citing:** Hansen, F. T.  
What does apophatic activism  
research look like? Learning to consider  
the delicate issues of silence and surprise  
in professional practice / F. T. Hansen //  
Socium i vlast' [Society and Power]. — 2023. —  
№ 3 (97). — P. 52—65. —  
DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-52-65. —  
EDN WBHEEH

UDC 101.1-3

EDN WBHEEH

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-52-65

**WHAT DOES APOPHATIC  
ACTIVISM RESEARCH  
LOOK LIKE?  
LEARNING TO CONSIDER  
THE DELICATE ISSUES  
OF SILENCE AND SURPRISE  
IN PROFESSIONAL PRACTICE**

**Hansen Finn Thorbjørn**

University of Aalborg, Denmark  
Doctor of Philosophy, Professor,  
E-mail: finnth@ikp.aau.dk

**Abstract**

Inspired by an 'apophatic turn' in theology, philosophy and art, and with insights from existential phenomenology, the article encourages us to step back as actors in order to let life or the phenomenon itself act upon us. This kind of apophatic thinking is not so far away from the thinking of the Norwegian philosopher Olav Eikeland when he describes "Insider and Praxis Action Research". And yet, the apophatic potentials in his way of understanding action research are here elaborated by pointing to three dimensions: the Knowledge, Being and Mystery dimensions in a praxis, and to the four ways of seeing praxis from within both a "gnoseology" and an "agnoseology". The latter being led by a deep sense of wonder followed by what Daoist's call Wu Wei or "effortless actions".

**Keywords:**

Praxis Action Research,  
apophatic philosophy,  
existential phenomenology,  
contemplative wonder