

РИСТАЛИЩЕ (ПОЛЕМИКА)

И.А. Михайлов

ПОЛЕМИКА ФЕНОМЕНОЛОГОВ ПО ПРОБЛЕМАМ ОНТОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ: «НЕСПОСОБНОСТЬ К РАЗГОВОРУ» (Гуссерль и Хайдеггер, 1928-1930-е гг.)

Аннотация. Предметом исследования являются трансформации, происходящие в немецкой феноменологии 20-30-х гг. и, в частности, как меняется программа обоснования научного знания с ростом популярности антропологии и биологии. Подробно рассматриваются подходы к феноменологическому исследованию, предложенные Э. Гуссерлем и М. Хайдеггером, а также внутренняя ситуация в феноменологическом сообществе того времени, требующая распределения исследовательских задач между его членами в соответствии с единым планом, идеалом единства воззрений, а также нуждающаяся в институциональном подкреплении. В статье использованы методы историко-философской реконструкции, понятийного анализа, подход с позиций социологии знания.

Новизна исследования заключается в разъяснении связи ранней гуссерлевской критики психологизма и антропологическими исследованиями начала века. В статье показывается, что в своей критике Гуссерль не делает различия между «антропологией», «философией жизни» и «экзистенц-философией», однако не находит никаких новых аргументов против этих новых форм философствования и оказывается не в состоянии вступить с ними в содержательную полемику. В статье также показано, что Гуссерль и Хайдеггер исходят из различного понимания того, что для философского исследования оказывается «изначальным»: онтология, строгая наука, или учение о человеке.

Ключевые слова: Гуссерль, Хайдеггер, наука, феноменология, релятивизм, философия жизни, антропология, социология знания, онтология, учение о человеке.

Abstract. The article deals with transformations that took place in the German phenomenology in the first decades of the XX Century and were stimulated by a discontinuity of the phenomenological idea of strict science and the growing popularity of anthropology and biology. The author focuses on the differences in Husserl's and Heidegger's phenomenological approaches and on the internal situation in the phenomenological community, which required thematic specialization of phenomenological research, commitment to a single theoretical paradigm and institutional reinforcement after Husserl's retirement from Freiburg. The paper uses methods of historical and conceptual analysis along with an approach from the side of sociology of knowledge. It is shown that Husserl views anthropology in the light of his earlier relativism and psychologism critique. However, Husserl fails to distinguish between "anthropology", "philosophy of life" and "existential philosophy" and does not find any new philosophical arguments against these new forms of philosophizing. The article also shows that Husserl and Heidegger are basing themselves on different understanding of what is "initial grounds" for the philosophical research: ontology, strict science, or the doctrine about humans.

Key words: sociology of knowledge, anthropology, philosophy of life, relativism, phenomenology, science, Heidegger, Husserl, ontology, human studies.

Введение

В рамках философии, избирающей для себя обозначение «феноменологическая», можно выделить несколько стадий обсуждения проблемы антропологии. Первая относится к самому начальному этапу развития феноменологических идей и связана с критикой релятивизма в научном знании. «Антро-

пологизм» (также, как и «психологизм») оказывается формой такого релятивизма, угрожающего науке. Наиболее известным критиком различных форм релятивизма становится Э. Гуссерль [1]. Он непримирим, агрессивен, поскольку ориентация на психологические методы ставит под удар позиции «теоретической философии», однако в целом вполне спокоен. Он готов к борьбе – отчасти потому, что

прекрасно владеет материалом. Он хорошо знает позицию психологистов, ведь некогда это была – и его позиция. В первое десятилетие XX в., с критическими аргументами, затрагивающими антропологию, согласно, как кажется, однозначно подавляющее большинство феноменологов. Разделяет её и М. Хайдеггер. Правда, в его изложении проблем философии, онтологии и антропологии, науки и феноменологии, обнаруживаются тезисы, которые угрожают обратить гуссерлевскую критику также и против самой трансцендентальной феноменологии. Однако, в целом, между представителями феноменологической школы тех лет можно обнаружить достаточное количество совпадений по наиболее принципиальным идеям. С тех пор формируется система «запретов» феноменологии как новой системы научного познания; в этой системе запретов «антропологизм» оказывается одной из главных ересей системы (подробнее см.: [2]).

Между тем, второе и третье десятилетия XX в. постепенно вносят раскол в общую позицию феноменологов по этому вопросу. Это связано, в первую очередь, с формированием оригинальных философских систем двух других современников Э. Гуссерля, ярких мыслителей, М. Шелера и М. Хайдеггера. Тому сопутствуют аналогичные процессы не только в философии, но и других науках: эмпирическом знании о человеке, сравнительном человековедении (этнографии). Эмпирически-универсальную науку о человеке пытаются построить и биологи. Однако ситуация меняется ещё более радикальным образом, когда выходит «Бытие и время» М. Хайдеггера. Практически у всех читателей-современников это произведение вызывает впечатление, что между Гуссерлем и Хайдеггером не только нет общности в главном относительно антропологии, но и что позиции обоих мыслителей диаметрально противоположны. Постепенно намечавшиеся расхождения вскоре приводят к ожесточённой (как правило, заочной) полемике, а затем и радикальному разрыву научных и личных связей. В данной статье я хотел бы дать краткую характеристику этой полемике, а также расширить круг проблем, имеющих отношение к антропологии, поставив вопрос о возможности научной коммуникации между философами, придерживающимися принципов фундаменталистской философии.

Личные мотивы научных расхождений. Вопрос о «феноменологе № 2»

Непримиримость позиций внутри самого феноменологического движения во многом останется непонятной без прояснения личных и социальных

обстоятельств, в которые были вовлечены участники полемики. 20-е гг. для Германии и немецкой академической сферы оказались достаточно тяжёлыми, борьба за кафедры (т.е. за места ординарных профессоров) – всё более ожесточённой. В отличие от отечественной университетской системы, в немецкой профессор выступал не только как формальный руководитель, но и как проводник той или иной, вполне конкретной научной программы. Очевидно, отчасти этим объясняются надежды Гуссерля, что профессор, которого назначат на его место к моменту собственного выхода на пенсию, останется преемником не только формальным, но и идейно-научным.

Наилучшее представление об этих ожиданиях могут дать высказывания самого Гуссерля. Один из поводов даёт ему Алексиус Пфендер, который в адресованном Гуссерлю письме от 2 января 1931 г. упоминает «незажившую рану»: «...около десяти лет Вы говорили всем, кому только можно, что однажды Вы предложите меня в качестве своего преемника. Разумеется, это намерение стало известным в широких академических, и не только академических кругах. Когда же, наконец, дошло дело до действительного определения преемника, на решающем заседании [тому посвящённому], моего имени Вы даже не упомянули. Подобно пожару распространилась и эта новость. Ясно, что моей репутации это очень сильно повредило. А в глазах некоторых – и Вашей. Главное, однако, то, что от Вас я не получил об этом никакого сообщения и разъяснения, хотя имел право его ожидать. Ваше поведение показалось мне великой нечестностью, глубоко меня уязвило. Поскольку характер человека я считаю много более важным, чем все его научные и философские достижения, мне в данном случае было очень больно согласиться с мнением злых сплетников» [9, с. 179]. Отвечая спустя несколько дней, Гуссерль признаётся, что письмо коллеги «настолько его глубоко потрясло», что он не смог ответить на него тут же. «Для разъяснения, – оправдывается Гуссерль, – необходимо немного рассказать о моей жизни» (Письмо от 6 января 1931 г. [9, с. 180-184]). Именно этот эпистолярный обмен и даёт Гуссерлю один из поводов высказаться об истории его отношений с Хайдеггером. Она заслуживает подробного изложения. Итак, версия Гуссерля выглядит следующим образом:

«Пытаясь улучшить наброски ко 2-й и 3-й части моих “Идей” (начиная с осени 1912 г.), которые, как я вскоре понял, были недостаточными, более дифференцированно и конкретно развить открытые там проблемные горизонты, я втянулся в новые, в высшей степени масштабные исследования:

феноменология личности и личностного более высокого порядка; культура, человеческий мир вообще; трансцендентальная феноменология “вчувствования” и теория трансцендентальной субъективности; “трансцендентальная эстетика” как феноменология мира чисто как мира опыта; время и индивидуация; феноменология ассоциации как теория конститутивной деятельности пассивности; феноменология логоса, феноменологическая проблематика “метафизики” и т.п. Эти исследования растянулись на все наполненные работой фрайбургские годы, количество рукописей выросло до объёма, с которым было уже едва совладать. При этом всё более росло беспокойство о том, смогу ли я ещё в своём возрасте сам завершить всё то, что мне открылось. Страстная работа вела ко всё новым периодам простоя и депрессиям. В конечном счёте, установилось общее мрачное настроение, до опасного упала вера в себя. На это время приходился рост Хайдеггера – на протяжении многих лет он постоянно был рядом со мной как ассистент. Поначалу он делал вид, что он всецело мой ученик и будущий сотрудник, во всём существенном находящийся на почве моей конститутивной феноменологии. В конце концов, постоянно растущее впечатление его необыкновенной одарённости, абсолютной преданности философии, мощной мыслительной энергии молодого человека, привело меня к сильной переоценке его значения в будущем – для научной феноменологии в моём смысле. Поскольку я видел, что среди феноменологов геттингенской и мюнхенской традиции никто за мной по-настоящему не следует – и это при полной внутренней уверенности, что феноменологическая редукция, трансцендентально-конститутивное построение философии означало бы для последней “коперниканский” переворот – будучи почти подавленным бременем ответственности за неё, я, понятно, связывал с Хайдеггером высокие ожидания. Открыть ему, как [тогда] казалось моему единственному настоящему ученику, неизведанные просторы моих исследований и подготовить его для собственных исследований – то была великая, поддерживающая меня надежда. Мы часто говорили о совместной работе, о его помощи в завершении моих исследований. О том, что по моей кончине ему достанутся мои манускрипты, он выберет наиболее зрелое и вообще будет продолжать мою философию, образец для всей будущей работы. Когда он оказался в Марбурге, его мощный преподавательский успех я воспринимал как свой собственный. Его каникулярные визиты были радостными событиями, очень желанными для меня возможностями поговорить с ним, рассказать ему

о моих успехах – причём он, как уже и во Фрайбурге, относительно собственных мыслительных построений ещё совсем не определился, или не рассказывал о них. Как всегда, я укреплялся в своей идее относительно его гениальности. Я был почти внутренне убеждён, что ему принадлежит будущее феноменологической философии, и что он не только унаследует моё дело, но и превзойдёт его. Правда, когда появилось “Бытие и время”, меня озадачил новый стиль языка и мышления. Поначалу я верил его настойчивому объяснению, что он продолжает мои исследования, у меня было впечатление необычайной, хотя и обретшей ясности мыслительной энергии; я честно пытался понять и оценить [его работу]. Его теории было столь трудно понять при моём стиле мышления, что я не мог признаться самому себе в том, что в них метод моего феноменологического исследования, да и научность вообще, отброшены. Некоторым образом вина лежит на мне, а на Хайдеггере – лишь в той мере, в какой он слишком быстро перескочил к проблемам более высокого уровня. Он всегда отрицал, что отказался от моей трансцендентальной феноменологии и говорил о своём будущем втором томе. При моём низком в то время доверии к себе, я предпочёл сомневаться в себе, в своей способности вникать в чуждые мотивы мысли и ценить их, чем в нём. Этим и объясняется то, что перевернул ему (!) издание моих лекций о времени 1905 г., предоставил для критических замечаний набросок статьи для “Энциклопедии Британники”, новую редакцию которой должен был совместно с ним (!) сделать (это было, конечно, плохой идеей). Признаюсь, меня часто предупреждали: хайдеггеровская феноменология есть нечто совершенно отличное от моей; его академические лекции, как и его книга, – вместо того, чтобы быть дальнейшим развитием моих научных работ, – скорее направлены на то, чтобы её дискредитировать посредством открытых или скрытых атак. Когда я по-дружески рассказывал это Хайдеггеру, он только смеялся и говорил: “Глупости!”.

Вот так и получилось, что когда речь шла о моём преемнике, я, движимый идеей необходимости обеспечить будущее основанной мной трансцендентальной феноменологии, рассматривал его как единственного, предназначенного для этого дела, и должен был остановить свой выбор на нём. Свои внутренние сомнения я таким образом заглушил. Полагая, что назначение Хайдеггера в Марбург слишком рано лишило его моего воспитательного воздействия, я надеялся, что, вернувшись во Фрайбург на моё место, он бы смог теперь, наконец, – особенно благодаря знанию великих откры-

тий, к которым я за это время с трудом пробился – вполне развиться и преодолеть свою незрелую гениальность. Сам он воспринимал перспективу назначения с воодушевлением: фрайбургская совместная жизнь была бы жизнью теснейшего духовного обмена, постоянной философской континуальности. Это ослепление, возникшее из-за необычайной научной ответственности – ибо дело было в нём, – т.е. в сущности обусловлено тем, что я чувствовал себя в совершенном одиночестве, как человек, которому назначено быть проводником (Führer), но без следующих за мной (Gefolge), или, лучше, без со-исследователей в радикально нового духа трансцендентальной феноменологии» (Письмо от 6 января 1931 г. [9, с. 180-183]).

«Однако я ещё должен рассказать, как обстоит у меня дальше с Хайдеггером. – Продолжает Гуссерль. – Наше общение, после того, как он занял свою кафедру, длилось около 2-3 месяцев, и потом всё мирно прекратилось. Он просто ушёл, наиболее простым образом, от всякой возможности научного общения – очевидно, для него ненужное, нежелательное и неудобное дело. Вижу я его раз в месяца два. Реже, чем прочих коллег. Хорошо удавшиеся Парижские лекции и одновременно завершённая «Формальная и трансцендентальная логика» [8] (всё в течении 4-х месяцев) вернули мне – большой перелом – веру в свои силы. Оглядываясь на проделанное в работах с 1913 г., я увидел, что все основные направления уже намечены, – больше, чем то, на что я надеялся. Уже достаточно для того, чтобы приниматься за завершающую работу, план которой меня мучит уже на протяжении десятилетия. Сразу после публикации моей последней книги я, для выработки трезво-окончательной позиции по отношению к хайдеггеровской философии, посвятил два месяца изучению «Бытия и времени», а также его последних трудов. Я пришёл к печальному выводу, что философски я ничего с этим хайдеггеровским глубокомыслием, с этой гениальной ненаучностью, поделаться не могу, что открытая и скрытая критика Хайдеггера основывается на грубой ошибке. Он строит такую систему философии, какую я всегда считал задачей своей жизни сделать невозможной. Это уже давно было всем заметно. Свой вывод я не стал скрывать от Хайдеггера. Не буду высказываться о его личности – она стала для меня совершенно непонятной. Почти десятилетие он был моим ближайшим другом, теперь, конечно, этому пришёл конец: непонятность исключает дружбу. Этот переворот научного уважения, а также в отношении к человеку было одним из наиболее тяжёлых ударов жизни. <.....>. Мы видим, что научные интересы здесь неразрывно переплетены с ненаучными. По

воспоминаниям Ясперса, Мальвина Гуссерль называла Хайдеггера иногда «феноменологическим дитя». Несомненно, сам Гуссерль не был лишён отеческих чувств к своим младшим коллегам. Тщательное изучение Хайдеггера, как неоднократно сообщает Гуссерль своим ближайшим ученикам, привело его к выводу, «...что его произведение я не могу считать принадлежащей моей феноменологии, а также, к сожалению, что совершенно не согласен с ней в методическом плане, а в значительной мере также и содержательно [7, с. 56].

Первые сигналы разлада. Борьба за школу

Как же обстоит дело с отношением Гуссерля к антропологии в конце 20-х гг., после его знакомства с «Бытием и временем» Хайдеггера? Он сталкивается, по крайней мере, с двумя неприятными фактами. Во-первых, роль, которую он, Гуссерль, отводил Хайдеггеру в рамках феноменологической философии (как знатоку Дильтея и вообще «наук о духе», роль «проводника» феноменологической линии в гуманитарном знании) – эту роль Хайдеггер не только не сыграл, а сделал нечто прямо-таки противоположное. Во-вторых, – и это добавляет негативных эмоций – он понимает, что даже в случае «неудачи» выбранного актёра (статиста), *если даже* отвлечься от того, что этого актёра он считал лучшим («философ первой величины»), всё равно эта неудача не может считаться «частным» поражением этого-то вот статиста. *Эта неудача затрагивает также и его, Гуссерля, феноменологию.* Дело не только в том, что Хайдеггер не менее популярен, нежели Гуссерль, а ещё и в том, что общение с молодым поколением (студентами) удаётся Гуссерлю хуже.

В этой ситуации Гуссерль ведёт себя как верховный и единоличный главнокомандующий. Он не может «отозвать мятежные части» (Хайдеггер уже занял его место), но может только *отречься* от еретиков – что и делает в письмах, статьях, публичных выступлениях. Для Гуссерля это не было только лишь крахом его (феноменологической) школы. Это была катастрофа самой философии, высшую и совершенную форму которой должна была являть феноменология. В этой ситуации перед Гуссерлем встают сразу несколько проблем: а) опровержения хайдеггеровского «искажения» феноменологии; б) размежевания своей собственной и хайдеггеровской феноменологий, ведь критика в адрес Хайдеггера может быть относима и к самому Гуссерлю; в) комментируя рецензию Г. Райла на «Бытие и время», Гуссерль заявляет, что рецензент не понял его, Гуссерля, идей. К тому же, поскольку Хайдеггер «никоими образом не следует моему

методу и ни в малейшей степени не продолжает мою набросанную в "Идеях" дескриптивную интенциональную феноменологию, то и аргументы, направленные против него, никак не затрагивают меня» [10, с. 180-181; 12]. К тому времени основатель феноменологии чувствует себя в изоляции. Впервые он не рад широте распространения термина «феноменология» (которое, впрочем, было необходимо для создания феноменологического движения). «Моя трансцендентальная феноменология – не феноменология тех, кто также и достаточно пестро называет себя феноменологами. Она есть попытка возобновить (обновить) идею философии как универсальной науки (включает в себя все возможные отдельные науки в форме строгой научности), привести её в систематическое движение» [10, с. 181]. Единственное, что возможно сделать в третьем направлении, так это прекратить издание Ежегодника по философии и феноменологической философии. «Ввиду изменившейся общей философской ситуации я не мог более продолжать Ежегодник. – Комментирует это решение Гуссерль. – Характер предлагаемых туда материалов, правда, моих же учеников, и то, каким образом эти работы оформили и направили влияние Ежегодника, превратили издание в предприятие, долженствующее свести на нет основной смысл работы моей жизни. Разумеется, это никогда не удастся» (в письме Г.-Л. Стольценбергу от 11 июня 1934 г. [10, с. 437]).

Насколько Гуссерль на *этот* раз «готов» к философской полемике? Складывается впечатление, что если к моменту написания первого тома «Логических исследований» он неплохо разбирался в аргументах и позициях психологистов, релятивистов, то сейчас, в конце 20-х гг., ему приходится знакомиться с совершенно новым для себя материалом. Известно признание Гуссерля, что теперь ему предстоит «внимательно читать своих антиподов – Хайдеггера и Шелера» (в письме к Ингардену от 19 апреля 1931 г.). Из работ Шелера Гуссерль, как явствует из рукописных пометок экземпляра работы в его библиотеке, начал чтение с «Положения человека в космосе» (1928). Однако в том же году Шелер умер, и размежевание с ним стало для Гуссерля не так актуально, как заочная полемика с Хайдеггером, превратившимся в одного из популярнейших философов современности. Впрочем, ни один текст Гуссерля, относящийся к тому времени, не даёт целостного представления о позициях, критикуемых его автором. При этом сложность позиции Гуссерля заключалась в том, что подаренный ему манускрипт рукописи работы Хайдеггера он не проработал должным образом, а это сочинение было опубликовано в его же собственном

«Ежегоднике по философии и феноменологическим исследованиям» (1927), главном печатном органе его «школы», редактором которого он, к тому же, значился. Хайдеггера он начал читать в 1929 г. Нельзя сказать, что реакция Гуссерля была совершенно лишена подозрений в начинающемся соперничестве внутри самой феноменологической школы. Вполне возможно, что гуссерлевские представления о научности философии (включавшие в себя идею её *единства*) не предполагали наличие разных школ и какое-либо нарушение гомогенного исследовательского процесса. Личный опыт мог способствовать его неприятию таких разногласий внутри школы, ведь в своё время Гуссерль был свидетелем распада школы Brentano, из которой когда-то вышел сам. В 1897, рецензируя работу своего коллеги по школе Антона Марти, Гуссерль с пониманием писал: «Конечно, сложно понять, как надлежит философии приближаться к идеалу единства и выйти на путь надёжного прогресса, если отдельные исследователи, не заботясь друг о друге, так сказать говорят на разных языках, вместо того, чтобы *стремиться к критическому нахождению согласия, боязливо уклоняются от него* [6, с. 228].

В своё время адресованные «Бытию и времени» упреки в антропологизме, заставили Хайдеггера более серьёзно заняться исследованием этого феномена. «Антропологический» ярлык столь же нежелателен и для самого Хайдеггера. Начиная с 1928 г. он регулярно обращается к проблеме антропологии в своих лекциях и докладах, из которых наиболее известен «Философская антропология и метафизика Dasein» (доклад перед кантовским обществом во Франкфурте на Майне, 24 января 1929 г.). Аналогичное происходит и с Гуссерлем. Он выходит из состояния благодушного ощущения в превосходстве своих теоретических сил. Теперь он *тоже* начинает воспринимать антропологию в качестве более серьёзного противника.

Феноменология и антропология

По каким же текстам можно судить о гуссерлевских аргументах против Хайдеггера? Во-первых, это четыре варианта гуссерлевской статьи для энциклопедии Британники, хайдеггеровские пометки и комментарии к первым двум вариантам, страницы, которые Хайдеггер предлагал для второго варианта. Далее, письмо Хайдеггера Гуссерлю по поводу второго варианта (от 22 октября 1927 г.). Существует, кроме того, ещё и текст Кристофера Салмона – сокращённый перевод последнего варианта статьи Гуссерля для энциклопедии (он впоследствии под-

вергся дальнейшему сокращению редакторами энциклопедии). «Амстердамские доклады» Гуссерля, которые он считал «расширенной» версией статьи для Энциклопедии Британники. Гуссерлевские пометки на полях «Бытия и времени» и «Канта и проблемы метафизики», включая фрагменты хайдеггеровского текста, которые комментирует Гуссерль. Краткая речь Хайдеггера в честь Гуссерля – его семидесятилетия, а также ухода на пенсию из Фрайбургского университета. Письмо Гуссерля Александру Пфендеру от 6 января 1931 г., в котором он говорит о своём отношении к Хайдеггеру. Наконец, гуссерлевская лекция «Феноменология и антропология» (в которой, правда, Хайдеггер не называется по имени). С тех пор полемические нотки рассеяны по многим трудам Гуссерля. Так, отношение трансцендентальной феноменологии к психологии он затрагивает во второй части «Формальной и трансцендентальной логики» (1929) (ср. также письмо Хиксу от 15 марта 1930 г. [10, с. 181]). Мы уже комментировали письмо Гуссерля Пфендеру. Следующим важным документом является текст выступления «Феноменология и антропология».

Гуссерль надеется хотя бы частично исправить положение в серии докладов, с которыми выступает в немецких университетах в начале 30-х гг. Ирония судьбы в том, что это *первый* цикл лекций Гуссерля, с которым он выступал в Германии. «Феноменология и антропология», – такова была тематика тех лекций, состоявшихся в июне 1931 г. во Франкфурте, Берлине и Халле (текст впервые опубликован в 1941 г.; подробнее см.: [13, с. 379-382]). Анонсированные доклады вызвали большой интерес. Все ожидали, что Гуссерль прокомментирует новое понимание философии, возникшее внутри его собственной феноменологии. В Берлине на его доклад пришло не менее 1600 слушателей (это событие сопровождали в газетах, комментируя: «2500 философов в университете», иронично отмечая, что этим количеством людей можно заполнить спортивный стадион). Вряд ли доклады Гуссерля оправдали ожидания слушателей – узнать, как относится феноменология к новым философским течениям, вызывавшим всеобщий интерес. Между Гуссерлем и Хайдеггером не состоялось дискуссии, подобной полемике между Кассирером и Хайдеггером в Давосе. Начало докладов Гуссерля производит двойственное впечатление. Он констатирует, что «в последнее десятилетие, как известно, в младшем поколении немецких философов становится заметным быстро совершающийся поворот к философской антропологии». Прошло уже более двух десятилетий со времени смерти Дильтея, но его влияние оформляется теперь в антропологии

нового обличья. Проблему Гуссерль усматривает не только в том, что этой тенденцией охвачено «феноменологическое движение», но теперь ещё считают, что новый способ философствования должен стать моделью реформы и самой конститутивной феноменологии.

Приведём пространную цитату из этой статьи. «Как известно, в последнее время в младшем философском поколении Германии обозначается быстро ширящийся поворот к философской антропологии. Философия жизни Вильгельма Дильтея, антропология нового вида, оказывает сильное влияние. Этой новой тенденцией охвачено и так называемое феноменологическое движение. Полагают, что только в человека, причём в сущностном учении его конкретно-мирового существования (Dasein) заключён истинный фундамент философии. В этом усматривают необходимую реформу изначальной конститутивной феноменологии, благодаря которой она впервые и достигает собственно философского измерения. Таким образом, происходит совершенное переворачивание принципиальной позиции. В то время как изначальная феноменология, сформировавшаяся как трансцендентальная, отказывает в участии по созданию основ для философии любой науке о человеке, как бы она ни была устроена, и борется такого рода попытками (антропологизмом и психологизмом), теперь предлагают совершенно обратное: отстроить феноменологическую философию заново, отталкиваясь от человеческого существования (menschliches Dasein). В этом споре в модифицированном облике вновь появляются все старые противоположности, двигающие всю философию нового времени. С самого начала эта субъективистская тенденция, присущая современной эпохе, проявляется в двух противоположных тенденциях. Одна – антропологическая (или психологическая), другая – трансценденталистская. Одни говорят, что субъективное обоснование феноменологии, постоянно ощущаемое в качестве задачи, должно, само собой, быть задачей, психологии. Другие же требуют науки о трансцендентальной субъективности, совершенно новой науки, на основе которой должны быть обоснованы все [другие] науки, в том числе психология. Должны ли мы смириться с этим как со своей судьбой, чтобы этот спор, лишь меняя свои исторические одеяния, всё снова и снова возобновлялся в будущем? Нет, скажем мы. Ведь в сущности философии, в принципиальном смысле её задачи, должен быть заложен, предначертан принципиально необходимый для (неё) метод обоснования. И если [эта задача] с необходимостью имеет субъективную природу, то необходимо *apriori*

определить также и особый смысл этого “субъективного”. Иначе говоря, должно быть возможным принципиальное решение спора между антропологизмом и трансцендентализмом, которое превосходило бы все исторические формы философии и антропологии (или психологии)».

Отметим две обстоятельства. Во-первых, проблема Гуссерлем несколько сужается до той постановки, в которой он никогда – по крайней мере, для Хайдеггера, – не стоял: «в какой мере философия и, в частности, феноменологическая философия, может найти своё методическое основоположение посредством “философской” антропологии?». Трансцендентальный поворот был закреплением отхода от любого рода натурализма, физикализма, психологизма или антропологизма. Привлекательностью (*Faszination*), связанной с подобной элементарной (первичной) до-объективностью, отчасти объясняется также и эффект концепции бытия в мире как единого феномена. Итак, именно с этими влияниями приходилось иметь дело Гуссерлю, когда ему показалось, что феноменологии опять угрожает антропология. Тексты гуссерлевских выступлений документируют заметное презрение к взглядам оппонентов. Докладчик не удостаивает их подробным рассмотрением и анализом позиций. Всё это должно было представляться Гуссерлю метаморфозами психологизма.

Дальнейшее содержание доклада всё менее касается идеи антропологии, и всё больше – изложения основных идей собственной философской программы Гуссерля. Обнаружение (*Erkenntnis*) в установке *θαυμάζειν*, чисто теоретического интереса, даёт науку в первом смысле, вскоре уже недостаточном. Эмпирическое лишь только познание, дескриптивно-классификаторское (индуктивное), не есть ещё наука в собственном смысле, поскольку она даёт лишь ситуативные истины. Философия, подлинная наука, нацелена на истины абсолютные, окончательные, превосходящие любые релятивности. В них получает определение сущее как оно само есть. Хотя, конечно, в наглядном мире, мире донаучного опыта, даёт о себе знать действительно сущий мир, причём являет себя вне своей релятивности, однако его сами по себе истинные особенности выходят за пределы заурядного опыта. Философия, подлинная наука, достигает их, однако лишь на ступенях приближения, благодаря восхождению к эйдосу, к чистому априори, который, как выражается Гуссерль, «доступен любому человеку (*jedermann*) в аподиктическом усмотрении (*Einsicht*)».

Основные выводы заключаются в том, что философское познание данного мира требует, в пер-

вую очередь, универсального априорного познания мира – мы можем сказать, универсальной, не только лишь абстрактно всеобщей, а конкретной рациональной *онтологии*. Тем самым схватывается инвариантная сущностная форма, чистое *Ratio* мира, вплоть до всех её региональных бытийных сфер. Или, что то же самое: познанию фактического мира предшествует универсальное познание сущностных возможностей, без которых мир вообще, а значит, и мир фактический, не мог бы мыслиться как сущий.

«Сумятица и торопливая череда наших модных философий» устраняется, по Гуссерлю, «... картезианским возвратом от предданного мира к миропознающей субъективности...». Трансцендентальная и конститутивная феноменология есть чистая форма трансцендентальной философии, достигшая «действительной научной работы». «О ней много говорят, её много критикуют, однако сама она ещё *неизвестна*. – Полемически отмечает Гуссерль (впрочем, это замечание может быть обращено и против него самого). – Естественные и традиционные предрассудки действуют как шоры (*Blenden*) и не позволяют постичь её подлинный смысл. Вместо того чтобы помочь, улучшить, критика её пока даже не коснулась».

Реакция Хайдеггера

Возможно, это и было то время, когда Хайдеггер, в дополнение к упрекам в антропологизме, всерьёз задумался также об оправданности дальнейшего использования термина феноменология. В 1930 г., читая лекции о «Феноменологии духа» Гегеля, он комментирует это следующим образом: «...[его] “Феноменология” не имеет ничего общего – ни по тематике, ни по методу (*Behandlungsart*) – с феноменологией сознания в сегодняшнем смысле, т.е. в смысле феноменологии Гуссерля; не имеет, не только несмотря на то, что последняя не только ставит задачу универсального обоснования и оправдания научности любой мыслимой науки, но и на то, что трансцендентальная феноменология сознания намеревается поставить задачу исследовать и обосновать сообразную сознанию конституцию человеческой культуры в универсальном смысле. Ясное разделение необходимо в интересах настоящего понимания обоих, особенно сегодня, когда все называют ‘феноменологией’. Кроме того, после последней публикации Гуссерля, энергично отказывающегося от своих прежних сотрудников, будет лучше, если ‘феноменологией’ мы будем называть лишь *то*, что он сам создал или ещё создаст. Мы учились у него, будем учиться и впредь <...> [4,

с. 40]. Это заявление завершает какие-либо дискуссии Хайдеггера с гуссерлевской феноменологией, все его последующие ссылки, которые лишь воспроизводят предыдущие аргументы. Если ориентироваться на них, то, как отмечает Фр. Вольпи, может показаться, что Хайдеггер отошёл от феноменологии раньше, чем это действительно произошло. В действительности Хайдеггер был вовлечён в полемику с гуссерлевской феноменологией с самого начала 20-х гг., и «Бытие и время» – продолжение этой полемики.

«Единственность» трансцендентальной феноменологии

Практически все свои полемические материалы Гуссерль завершает сильными заявлениями о том, что трансцендентальная феноменология – единственная возможная философия, звание подлинной философии заслуживает только его трансцендентальная феноменология. Соответственно, всё, что не есть трансцендентальная феноменология, философией не является. Так, например, в письме к Г. Шпигельбергу. (от 1935 г.), приславшему свою работу «Закон и нравственность», Гуссерль после вежливых фраз («уже многие часы с интересом её читал», многое в ней будет полезно для исследования «необъятных комплексов проблем») высказывает уверенность, что сами эти проблемы открылись благодаря его собственным, гуссерлевским усилиям, благодаря «работе его жизни», причём «только их» он и может считать философскими. «Всякая солидная научная работа на основе пред-данного мира – т.е. миронаучная, «объективная», – даёт «трансцендентальные ориентиры» (Leitfäden) для собственно философских постановок проблем. Они принадлежат абсолютно универсальной и радикальной науке, тематизирующей интенциональность, в которой «трансцендентально конституируется» всякая объективность, [вообще] объективный универсум». Здесь Гуссерль, как обычно, повторяет одну из основных идей своей системы. Но далее следует бескомпромиссное заявление: «Вы видите, что Вашу работу, как и все труды мюнхенской (пфендеровской) школы я не отношу к философии. Так же, как физику или конкретные науки о духе, так же, как и психологию Пфендера или его логику, сколь серьёзной ни была бы работа, проделанная во всей этой литературе. Пусть бы кто-нибудь в кругах мюнхенской школы, герметично изолировавшей себя от всей бескрайней проблематики в новом феноменологически-философском смысле со всей серьёзностью углубился в последние, недостижимые по

очевидности самоопределения, представленные в работах после “Логических исследований” (хотя в незрелой форме они имеются и в этом сочинении). Абсолютизация онтологического, которую приписывают “Логическим исследованиям”, – не смысл, а обесмысливание подлинной феноменологии. Изучение “Формальной и трансцендентальной логики” (до конца!) сделало бы это очевидным». Полемическая статья «Философия и антропология» содержит аналогичное заявление: «Если по-настоящему понять, к чему здесь стремятся и что в предельно конкретной работе, непреложнейшей очевидности открывается как систематическая теория, не остаётся ни малейшего сомнения, что возможна лишь одна окончательная философия, лишь один тип окончательной науки, – науки, следующей фундаментальному методу (Ursprungsmethode) трансцендентальной феноменологии» [11, с. 14]. Разумеется, эти утверждения напрямую связаны с пониманием Гуссерлем природы философии.

Возможность философской коммуникации

В двадцатом веке достаточно часто говорить о «коммуникативном» характере философствования. Однако что следует понимать под коммуникативностью? Если отвлечься от философской коммуникации между представителями *разных* школ, посмотрим, насколько она была возможна в одной-единственной, в данном случае – феноменологической. Если коммуникация предполагает критику, то для Гуссерля она была невозможной. Философская критика в определённой степени для Гуссерля невозможна. Не только в силу личных причин, но также и на основании общефилософских убеждений: если, в духе подлинной научности, «...все мыслимые проблемы философии должны, одна за другой прийти к изначальной выраженности и разрешению», тогда нет нужды уделять особое внимание специфической ситуации в Германии, которая, по словам Гуссерля, характеризуется «...философией жизни, борющейся за господство, со своей новой антропологией, философией “экзистенции”». Таким образом, по мнению Гуссерля не следовало, очевидно, обращать внимание на упреки в рационализме и интеллектуализме, которые выдвигались против его, гуссерлевской феноменологии со стороны этих течений и которые сами тесно были связаны как раз с той идеей философии, которая Гуссерлю представлялась сомнительной.

Речь должна идти об идее философии, которая, сформулированная ещё у Платона, лежит в основе нашего (европейского) понимания сегодняшней философии и науки.

В этих докладах заметно также, что Гуссерль не считает необходимым обращаться против того, что он считает «модой» или «современностью». Во всех спорных случаях он стремится вернуться к изначальному: «идее» науки и научности, «идее подлинной философии». Для того чтобы решить, что в философском смысле необходимо, нельзя ориентироваться на актуально данное. Критика (полемика) заключается в упорствовании, в ещё более тщательной проработке своих собственных основоположений. Но какой же тогда выход? Следует, полагает Гуссерль, вернуться к осмыслению «подлинного смысла» науки, прояснить её из её «идеи». Хотя речь идёт об «абстрактной сущности» или «эйдосе» науки, всякий раз берётся исторически преданная её форма (Декарт, античные сюжеты). А потому более тщательное обоснование науки всегда оказывается обоснованием *историческим*. Неудивительно, поэтому, что в определённой степени здесь уже намечаются темы, которые Гуссерль через пять лет разовьёт в «Кризисе», а значит, мы имеем дело с исторической по своей природе концепцией кризиса европейского человечества. («Человечество» – всегда историческая категория.) Идея философии проясняется из её (исторических) истоков.

То, что Гуссерль не занимается подробным разбором позиций своих «антиподов», не является ни небрежностью, ни непоследовательностью, отмечает Блюменберг [3]. Для «Кризиса» критика не может быть адекватным ответом на *кризис*. Скорее, философия – если этот кризис вообще может быть преодолен – должна явить себя сама. Если в своих докладах Гуссерль не склонен вступать в диалог с *современниками*, то следует ли из этого, что сам факт диалога отсутствует? В определённой мере он есть, но – с *прошлой* философской традицией. Диалог с традицией есть всегда опора на историю, что для раннего Гуссерля не было типичным. Теперь же это происходит. Примечательно, однако, что для обоснования той подлинной философии, феноменологической, того подлинного трансцендентализма, Гуссерль не может не обратиться к чему-то *внешнему*. Таким «внешним» как раз и оказывается у него ссыла на *историческую* традицию. Гуссерль позиционирует собственную феноменологию в *трёх* исторических перспективах. *Первая*: противопоставление до-картезианской и после-картезианской философии (Декарт, соответственно, продолжает быть водоразделом философской традиции для Гуссерля и в начале 30-х гг.). До Картезия доминирует старая начальная объективистическая идея философии. После

– стремление к новой, субъективистски-трансцендентальной идее» [11, с. 2]. В новое время происходит битва за новую философию, «за преодоление старой идеи философии и науки в пользу новой идеи». *Вторая* историческая данность, к которой апеллирует Гуссерль, это то, что «наука в нашем европейском смысле есть, как известно, творение греческого духа. Её изначальным именем является “философия”, область её познания – универсум [всего] вообще сущего». «Она разветвляется на отдельные дисциплины, главные ветви которых зовутся науками. Из них же философскими мы называем те, которые всеобщим образом исследуют всякое сущее равным образом» [11]. *Третье* обстоятельство заключается в том, что Гуссерль отчётливо сопоставляет свою философскую программу с бэконовским «восстановлением наук». Только теперь, полагает он, необходимо «вплотную взяться» не за природу, а за сознание и трансцендентальное Эго. Необходимо добиться, чтобы они теперь раскрыли нам свои тайны [11, с. 12]. Гуссерль ограничивается лишь указанием на то, что не может признать оправданность трактовок феноменологии за своими противниками, поскольку они пытаются перевести феноменологию на тот уровень, который в его, гуссерлевской феноменологии, как раз и должен быть преодолен. При этом не имеет значения, понимается ли антропология эмпирически или априористски. <...> *Всё это – падение в «трансцендентальный антропологизм», равнозначный «психологизму».*

* * *

Гуссерлевская критика антропологии есть мизантропическая критика всего, что важно для человека и его потребностей. Можно сказать, что это – «коррекция» той ситуации, когда человек и так склонен воспринимать себя слишком серьёзно. Для Гуссерля антропология *недостаточно* радикальна, философия как *феноменология* способна на гораздо большее: она способна стать теорией сознания и разума, а также любого рода предметностей. Итак, после выхода в свет «Бытия и времени» спор об «антропологии» разгорается с новой силой. Наиболее серьёзно воспринимают его Гуссерль (который чувствует себя обманутым в лучших надеждах) и сам Хайдеггер (который полагает, что главная интенция его произведения неверно понята). Оба философа решаются на всё более широкие обобщения и всё более резкие заявления. При этом Гуссерль начинает бороться за «чистоту рядов» феноменологии. Ни эта борьба Гуссерля, ни ответы на критику, которые даёт Хайдеггер, услышаны не были.

Список литературы:

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. 1. Прологомены к чистой логике / Под ред. и с предисл. С.Л. Франка. СПб., 1909. XVI, 224 с.
2. Михайлов И.А. Психологизм, релятивизм и антропология в феноменологической философии (1900-1920-е гг.) // Историко-философский ежегодник'2011. М., 2012. С. 289-312.
3. Blumenberg H. Beschreibung des Menschen. Frankfurt a.M., 2006, 918 S.
4. Heidegger M. Hegels Phänomenologie des Geistes. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930-31 // Martin Heidegger Gesamtausgabe. Frankfurt a.M., 1980. Bd. 32. VIII, 224 S.
5. Husserl E. Briefe an Roman Ingarden (Phaenomenologica 25). Den Haag, 1968. X, 188 S.
6. Husserl E. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Haale (Saale), 1929. XIII, 299 S.
7. Husserl E. Husserliana. Dokumente. Bd. III. Briefwechsel. Teil 2. Die Münchener Phänomenologen. Dordrecht, 1994. XI, 293 S.
8. Husserl E. Husserliana. Dokumente. Bd. III. Briefwechsel. Teil 6. Philosophenbriefe. Dordrecht, 1994. XIII, 516 S.
9. Husserl E. Phänomenologie und Anthropologie // Philosophy and Phenomenological Research. 1941. Vol. 2. No. 1. (Sep.) P. 1-14.
10. Ryle G. Review of Heidegger's Sein ind Zeit // Mind. 1929. Vol. 38. P. 355-370.
11. Schuhmann K. Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Den Haag, 1977. XXI, 516 S.

References (transliterated):

1. Gusserl' E. Logicheskie issledovaniya. Ch. 1. Prolegomeny k chistoi logike / Pod red. i s predisl. S.L. Franka. SPb., 1909. XVI, 224 s.
2. Mikhailov I.A. Psikhologizm, relyativizm i antropologiya v fenomenologicheskoi filosofii (1900-1920-e gg.) // Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2011. M., 2012. S. 289-312.
3. Blumenberg H. Beschreibung des Menschen. Frankfurt a.M., 2006, 918 S.
4. Heidegger M. Hegels Phänomenologie des Geistes. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930-31 // Martin Heidegger Gesamtausgabe. Frankfurt a.M., 1980. Bd. 32. VIII, 224 S.
5. Husserl E. Briefe an Roman Ingarden (Phaenomenologica 25). Den Haag, 1968. X, 188 S.
6. Husserl E. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Haale (Saale), 1929. XIII, 299 S.
7. Husserl E. Husserliana. Dokumente. Bd. III. Briefwechsel. Teil 2. Die Münchener Phänomenologen. Dordrecht, 1994. XI, 293 S.
8. Husserl E. Husserliana. Dokumente. Bd. III. Briefwechsel. Teil 6. Philosophenbriefe. Dordrecht, 1994. XIII, 516 S.
9. Husserl E. Phänomenologie und Anthropologie // Philosophy and Phenomenological Research. 1941. Vol. 2. No. 1. (Sep.) P. 1-14.
10. Ryle G. Review of Heidegger's Sein ind Zeit // Mind. 1929. Vol. 38. P. 355-370.
11. Schuhmann K. Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Den Haag, 1977. XXI, 516 S.