

Психологизм, релятивизм и антропология в феноменологической философии (1900-1920-е гг.)¹

С начала XX в. перспективы антропологической проблематики в рамках феноменологии определялась той критикой, которой антропология была подвергнута в первом томе «Логических исследований» Эдмунда Гуссерля. Эта критика не только становится одной из популярных тем последующих историко-философских и проблемных интерпретаций, но и формирует нормативную систему определенных запретов в феноменологии как научной программе. С тех пор «антропология», «антропологический подход» становятся синонимами философии, которая несовместима с идеалами «подлинной научности». Мартин Хайдеггер в целом разделяет отношение Гуссерля к антропологии на всех этапах эволюции своего мышления. Более того, хайдеггеровские оценки антропологии становятся все более и более критичными. Вместе с тем, одна из наиболее популярных линий критики «Бытия и времени» заключается как раз в обосновании того, что подход, предложенный автором в этом труде, по своей природе является антропологическим. Как возможно объяснить это расхождение интенций автора и доминирующей рецепции его идей?

I. Психологизм, антропологизм и релятивизм в «Логических исследованиях» (Т. 1.1900)

С самого начала перед нами возникает взаимосвязанный блок проблем, центральным в котором является научное знание как таковое. В зависимости от конкретного решения именно этой проблемы определяется понимание природы, задач и целей философии. В этой связи мы и сталкиваемся с обсуждением антропологии. Однако и сама антропология обсуждается не как самостоятельный феномен, а как одна из разновидностей психологизма. Психологизм же, в свою очередь, оказывается формой релятивизма и именно в этом качестве угрожает идеалам научного знания.

Итак, гуссерлевская критика психологизма в 1-м томе «Логических исследований» (Hua XVIII. § 32 ff.)² встроена в более общую проблему *релятивизма*. Гуссерль выявляет внутреннюю противоречивость релятивизма, обращая затем критические аргументы против психологизма как его формы. Релятивируется здесь, по сути, значимость фундаментальных принципов логики: то, к чему эти принципы сводятся, есть психологическая организация тех или иных живых существ. Впоследствии внимание исследователей было приковано именно к этой конкретной форме релятивизма, психологизму, что вполне объяснимо. Об *антропологизме* речь идет как об одной из разновидностей релятивизма (значимость познания увязывается с антропологическими особенностями *человеческого рода*).

* Историко-философский ежегодник' 2011. М.: Канон+, 2012. С. 289–312

¹ Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 08-03-00192а, «Становление немецкой философской антропологии в 20–30-е гг. XX в. и науки о человеке в современном мире»).

² Рус. пер. С.Л. Франка: *Гуссерль Э. Логические исследования*. Ч. 1. СПб.: Книгоиздательство образования, 1909). Ссылки на первый том «Логических исследований», а также на другие тома немецкого собрания сочинений Э. Гуссерля даются далее в тексте с указанием тома и страниц (перечень цитируемых томов см. в списке литературы).

В «Логических исследованиях» критика носит преимущественно *формальный* характер: реконструируя позицию релятивизма, Гуссерль показывает, что она приводит к парадоксам и противоречиям, отчасти возникающим из-за недостаточной однозначности употребления языка. Позицию релятивиста Гуссерль выражает в знаменитой формуле Протагора – «человек есть мера всех вещей». Мерой всякой истины оказывается индивидуальный человек. «Истинно для всякого то, что ему кажется истинным, для одного – одно, для другого – противоположное, если оно ему представляется именно таковым» (Ниа XVIII: 122; § 34). Гуссерль приводит и краткую формулировку: «Всякая истина (и познание) относительна в зависимости от высказывающего суждение субъекта» (Там же). Для последующего понимания природы релятивизма и его критики важными оказываются несколько моментов. 1) Релятивизм принимает форму утверждения, он выражен в определенном *тезисе*. 2) Тезис релятивизма касается в первую очередь *природы истины*. Поэтому утверждение, что знание и возможности его рационального подтверждения релятивны, тогда как сама истина – абсолютна, релятивизмом в гуссерлевском смысле не является. 3) Наконец, важно, что истина оказывается релятивной |291 по отношению к тем или иным *случайным, не-необходимым, преходящим* свойствам судящего субъекта³.

Главное в позиции (тезисе) релятивизма не то, что истина есть функция некоторых характеристик субъективности, а то, что *сами эти характеристики – изменчивы*. Наиболее популярные способы опровержения релятивизма, выраженного таким образом, указывают на противоречивость позиции релятивистов. Ведь если утверждается, что истина вообще и любая истина в частности относительна, и *дело обстоит действительно так*, то имплицитно или эксплицитно подразумеваемое «это действительно так» вполне заменимо на выражение «действительно истинно». Но тогда релятивисты пытаются опереться как раз на тот тип значимости, который сами же и отвергают: они имплицитно предполагают объективность, общезначимость *по крайней мере одной* истины. Предвидя эту критику, релятивист может заявлять, что высказывает всего лишь *личную* точку зрения, истинную для него самого и совсем не обязательно истинную для кого-либо другого. «Свое субъективное мнение он будет отстаивать как истинное только для его собственного Я, но не само по себе» (Ниа XVIII: 123; § 35). Релятивист признает, что его утверждение «любая истина относительна» *само* не является абсолютной истиной, что его заявление также относительно. Он может согласиться с тем, что его утверждение – принцип, верный лишь для него самого и, может, еще для нескольких людей, придерживающихся тех же взглядов. По крайней мере, позиция релятивиста остается внутренне непротиворечивой. Но вполне внутренне согласованной она может быть названа, лишь если он откажется от попытки *убедить другого в собственной позиции*. Возможность такого контраргумента делает необходимым различение двух типов релятивизма. Первый, *релятивизм в форме субъективизма*, действительно принимает форму протагоровского тезиса: «Все то, что индивиду кажется истинным, все то, во что он верит как в истинное, и есть истинно для этого индивида». Однако *не-субъективистская* форма релятивизма не сводит истину к мнению⁴. Обыкновенно |292 эти две формы релятивизма смешиваются, поскольку одна и та же конституция человеческой природы определяет как то, что есть «объективная» истина, так и формирует и наше *мнение* о ней, т. е. убежденность в её истинности. Однако эти позиции различны. К примеру, если психическая конституция некоего существа подчиняется закону противоречия, то это совсем не означает, что оно с необходимостью будет *фактически утверждать* истинность закона противоречия, а также *считать* (полагать, верить), что закон противоречия есть истина. Иначе говоря, релятивизм как тезис, что истина есть функция

³ Подробный анализ аргументов Гуссерля против релятивизма и антропологизма см. в: *Soffer G. Husserl and the Question of Relativism. Dordrecht; Boston; Lancaster, 1991. P. 1–27.*

⁴ Такой формой, например, является теория истины как когерентности. В соответствии с ней мнение индивида не является определяющим для того, чтобы назвать то или иное его суждение истинным или не-истинным. А важно, коррелирует ли, когерентно ли это высказывание (суждение) со всей совокупностью верований, мнений и практик индивида – не важно, что индивид при этом сам думает об этом конкретном суждении.

не-необходимых свойств человека, следует отличать от релятивизма как тезиса, что истина тождественна мнению.

Поскольку главной темой статьи является не релятивизм и антропологизм сами по себе, а их связь с онтологией, рассмотрим еще одну ситуацию, часто встречающуюся в спорах между релятивистами и их противниками. Не-субъективистский релятивизм допускает возможность убеждения других людей в своей позиции. В этом случае релятивизм избегает опасного для него притязания, будто он истинен для «всех и каждого», что он обладает абсолютной истиной, ограничивая это ожидание классом субъектов с *«соответствующей когнитивной конституцией»* или *системой верований*. Уже здесь проблема релятивизма и антропологизма вполне отчетливо затрагивает *онтологию*, причем различных уровней (в качестве такой системы может выступать та или иная форма культуры, общества). Еще один весьма распространенный аргумент оправдывает релятивизм ссылкой на необязательность «чисто теоретических» мотивов: в его пользу могут говорить и соображения исключительно *практического* плана, как то: полезности, выгоды и т. п. Так, напр., в последнее время все чаще говорят, что релятивизм (скажем, в форме этноцентризма) может способствовать толерантности и взаимопониманию в обществе⁵. [293

Гуссерль находит интересный аргумент против релятивизма несубъективистского толка: такой релятивизм предполагает существование не-релятивной (т.е. абсолютной) истины, по крайней мере в отношении своей собственной конституции. Именно по отношению к ней и утверждается релятивность психических организаций другого типа. Приведем характерную цитату: «Определять истину через отношение к общности природы значит уничтожить ее понятие. Если бы истина имела существенное отношение к мыслящим умам, их духовным функциям и формам движения, то она возникла и погибала бы вместе с ними, и если не с отдельными личностями, то с видами. Не было бы ни настоящей объективности, ни истины, ни бытия, ни даже субъективного бытия или бытия субъектов. Что, если бы, например, все мыслящие существа были неспособны утверждать свое собственное бытие как истинно сущее? Тогда они и были бы вместе с тем не были бы. Истина и бытие представляют собой в одинаковом смысле “категории” и явно коррелятивны. Нельзя релятивировать истину и удержать объективность бытия. Релятивирование истины, впрочем, предполагает опять-таки объективное бытие как опорную точку отношения – в этом ведь и состоит противоречивость релятивизма». (Ниа XVIII: 137; § 39; рус. пер.: С. 113–114)⁶.

Таким образом, не-субъективный релятивизм полагает, что истина, а, значит, и реальность, зависима от конституции познающего субъекта, что, в свою очередь, предполагает, будто конституция субъекта есть нечто само по себе определенное. Суть позиции не в том, что реальность *абсолютно* неопределенна, но в том, что она неопределенна *до той поры*, пока не решено, в чем же именно заключается та и ли иная «конституция человека». Следовательно, релятивизм предполагает существование неких истин относительно человеческой психики, ее закономерностей, развития и т.п. В противном случае «конституция» человека была бы *абсолютно неопределенна*, но тогда пропал бы смысл дискуссии о релятивности чего бы то ни

⁵ Примером такой позиции может служить концепция антропоцентризма Ричарда Рорти. Однако она не устраняет проблемы – лишь перемещает ее на другой уровень. Даже если релятивист ограничится утверждением, что его система взглядов более ценна в моральном или прагматическом плане, то возникают все те же вопросы: а) следует ли считать, что его позиция ценна сама по себе? б) или, быть может, эта позиция ценна только по отношению к нему и *другим релятивистам!* в) или – по отношению к некоторой системе разделяемых верований, практик, ценностей, разделяемой некоей группой индивидуумов? В первом случае позиция релятивиста окажется противоречивой: истина относительна, тогда как ценность (по крайней мере, в некоторых случаях) – абсолютна. Во втором случае релятивист не имеет права убеждать в своей позиции никого, кроме заведомо с ним согласных (действие *убеждения* становится невозможным; мы можем лишь озвучивать то, что каждый знает и без нас). Третья позиция, впрочем, наиболее безопасна для релятивиста.⁶

⁶ Здесь и далее разрядка в цитатах моя. – И. М. Разрядка в цитатах Гуссерля передается курсивом.

было (например, законов логики) по отношению к абсолютно неопределенному (а потому бескачественному) «нечто». Гуссерль полагает, что любой релятивист все-таки пытается признать за человеческой конституцией нечто вроде абсолютного [294] бытия⁷. Используя гуссерлевскую терминологию трансцендентального периода, можно было бы описать проблему следующим образом. Релятивизм полагает, что понятие субъекта как конституирующего всецело или в значительной мере определяет структуру познаваемого им объекта. Но ведь субъект можно рассматривать не только как конституирующий, но и как конституированный. Это размышление подводит нас ко второй, *позитивной* задаче первого тома «Логических исследований». Если критика релятивизма оказывается успешной, т. е. опровергает относительный, изменчивый, случайный характер логических законов, она вместе с тем утверждает универсальность, автономность этих самых законов. Появляется возможность говорить о так называемой чистой логике, концепция которой у Гуссерля в 1900–1901 гг. балансирует на грани новой версии платонизма и ориентируется при этом на «Учение о науке» Б. Больцано как наиболее недавний, относящийся уже к XIX веку, образец⁸.

Связь гуссерлевской критики психологизма и антропологизма с идеей «чистой логики» и онтологией была отмечена достаточно давно. Чистая логика – как у Гуссерля, так и у Больцано – это наука об «идеальном бытии». Причем идеальное бытие, как и всякое бытие, имеет свое «содержание», оно не ограничивается одной только формальной стороной. Идеальный предмет-тоже предмет, и он, по выражению Б.В. Яковенко, имеет «свою специфическую предметную физиономию»⁹. Он не только «мнится» (*wird gemeint*), но и дан в сверхчувственном созерцании. Иначе говоря, он есть нечто большее, чем просто «голая» форма, он – некоторая «осуществленность», «заполненность», «своеобразная идеальная “вещь”». «В этом отношении Гегель давно уже утвердил в лице своей “Логики” норму для всякого логического исследования: истинная логика должна быть логикой (а потому и онтологией) всего бытия»¹⁰. [295]

Как в научном сообществе того времени, так и в современной литературе проблема критики психологизма с тех пор становится одной из самых широко обсуждаемых тем философии раннего Гуссерля. Точнее сказать, одной из наиболее *упоминаемых* – ведь сама проблема кажется давно решенной, и потому, как кажется, не оставляет никаких неясностей. На нее, как на решенную, ссылается в своих сочинениях сам Гуссерль; так же относятся к ней и его последователи. «Здесь мы совершенно согласны с Гуссерлем (ср.: Логич. исслед., Т. 1) и не намереваемся вновь открывать дискуссию по этому поводу», отмечает в одной из своих публикаций Р. Ингарден¹¹. Дискуссия о психологизме и релятивизме фактически прекращается¹².

В 1912-1914 гг. ее практически полностью разделяет М. Хайдеггер, неоднократно отмечая «прекрасные разъяснения Гуссерля (в 1-м томе «Логических исследований»),

⁷ Это наблюдение позволяет сформулировать еще одно возражение против релятивистов: *те же самые* соображения, которые привели релятивистов к признанию относительности законов логики, с равным успехом могли бы привести к признанию релятивности и всех психологических законов.

⁸ В концепции Больцано область логического не только обладает особым логическим статусом, но и оказывается основой всех вообще возможных (научных) высказываний: любое возможное «высказывание по себе» (*Satz an sich*) опирается на мир «истин по себе» (*Wahrheiten an sich*). См.: *Больцано Б. Учение о науке* (избранное). СПб., 2003.

⁹ *Яковенко Б.В. Философия Эд. Гуссерля // Новые идеи в философии. Кн. (сб.) III. С. 146; след. цитаты: там же.*

¹⁰ Там же.

¹¹ *Ingarden R. Essenziale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1925. Bd. VII. S. 125.*

¹² Как известно, анализируя дискуссию о психологизме с позиций социологии знания, Мартин Куш предложил свой вариант зарождения этой дискуссии, а также ее прекращения. См.: *Kusch M. Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge. N.Y.; L., 1995*, а также серию публикаций В. Куренного, обращавшего внимание на концепцию Куша.

которые мы можем только радостно приветствовать» (GA 1¹³: 18; ср. также GA 1: 64). Сам он намеревается расширить и дополнить критику психологизма, обнаруживая и опровергая позиции в теории суждения, которой Гуссерль в «Логических исследованиях» подробного внимания не уделяет¹⁴. Особый интерес Хайдеггера к суждению объясняется тем, что, по его мнению, «именно от суждения начинается строиться логика», суждение есть ее «перво-клеточка», а потому противоположность психологического и логического, как следует ожидать, должна выявиться там наиболее отчетливо (GA 1: 64). Он также рассматривает проблему логики и психологизма как проблему, принципиально затрагивающую самоопределение философии, ибо основной вопрос логики – условие знания вообще. Логика есть теория теории, учение о науке. «Наряду с изначально теоретическими, фундаментальными понятиями (категориями), их отношениями и систематикой, она изучает логическую [296] структуру частных наук, показывает различные моменты их строения и метода, разграничивает специфические области и, в конечном счете, стремится к единству в системе наук. Для выполнения этой задачи логика должна находиться в постоянном соприкосновении с другими науками...» (GA 1: 23). В рамках теории наук речь идет, во-первых, о специфике соответствующих областей и, во-вторых, об их различной природе – «гетерогенности», как иногда выражается Хайдеггер (GA 1: 23–24). Поэтому именно из-за роста популярности психологической установки в этических и эстетических исследованиях, ее доминирования в педагогике и юридической практике, а также «близкой к сумасбродству психологической чувствительности в литературе и искусстве», современную эпоху и называют «веком психологизма». «Неудивительно, что эта общая тенденция окрасила и логику», – заключает Хайдеггер (GA 1: 18). Отметим, что в хайдеггеровском описании проблема психологизма в логике сродни той, с которой в свое время пришлось столкнуться Вильгельму Дильтею при обосновании специфики гуманитарного знания. Тогда, в 70–80-е гг. XIX в., в психологию проникали методы измерения и эксперимента и такого рода естественно-научной психологии Дильтей пытался противопоставить не-гипотетическую, описательную и анализирующую. В 90-е гг. того же века психологический подход продолжает свою экспансию, проникая в область логического. В обоих случаях методология и подходы, успешно зарекомендовавшие себя в одних областях, стремятся к распространению также и на другие.

Отношение к релятивизму в его различных формах (психологизм, антропологизм) у раннего Хайдеггера в целом согласуется с гуссерлевским. Более того, его первые публикации в католическом журнале «Академик» (1911–1912 гг.) наполнены острой критикой в адрес «модернизма» и «субъективизма»¹⁵. Критике психологизма посвящена первая из диссертаций Хайдеггера «Учение о суждении в психологизме» (GA 1). Впрочем, уже в те годы, как пишет Хайдеггер Г. Риккерт, он все более приходит к убеждению, что «борьба против психологизма, при всей ее оправданности в некотором отношении, все-таки пошла по ложному пути, дойдя до крайности противоположной, до той сферы, где любая логика задохнется». Отметить эту тупиковость он пытается уже в заключительной главе диссертации о Дунсе Скотте¹⁶. [297]

В лекционных курсах Хайдеггера можно найти практически все сюжетные линии критики психологизма 1-го тома «Логических исследований». Как указывает Хайдеггер¹⁷, возможность неверного истолкования природы логики и ее задач, а также взаимоотношений с другими дисциплинами возникает уже в том случае, если мы придерживаемся

¹³ Труды М. Хайдеггера (за исключением отдельных изданий) цитируются по немецкому Собранию сочинений (перечень упоминаемых томов см. в списке литературы); ссылки даются в тексте.

¹⁴ Спустя несколько лет Гуссерль подробно рассматривает логическую теорию суждения в своих лекциях (См.: HuaDoc II/5). Однако эти размышления Хайдеггеру не могли быть известны.

¹⁵ Подробнее об этом см.: Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. М., 1999.

¹⁶ Martin Heidegger- Heinrich Rickert Briefwechsel. 2004. S. 34. (Br. Nr. 20, письмо от 14 декабря 1916 г.).

¹⁷ Подробному обсуждению гуссерлевской критики психологизма посвящен лекционный курс зимнего семестра 1925/26 гг. См.: GA 21: 31-125.

традиционной формулировки понятия логического: логика есть наука о мышлении, причем о правильном мышлении. Отсюда легко сделать вывод, будто логика «учит» правильно-му мышлению, и тогда эта наука превращается в учение о разуме в смысле техники, технологии правильного мышления. Она становится наукой о мышлении и его законах, о том, как следует думать, о нормах правильного мышления, т. е. нормативной дисциплиной.

Каким же именно законам должно следовать (подчиняться) мышление, чтобы стать «правильным»? Откуда берется понятие его законосообразности (*Gesetzlichkeit*)? Одним из ответов на этот вопрос оказывается как раз тот, который давали «психологи»: законы должны быть получены из самого мышления, причем не из произвольно сконструированного, а из реального осуществления и протекания мысли. Иными словами, законы должны быть найдены в жизненности мыслительных процессов, в живой событийности душевной жизни, психической действительности. Психическая действительность, «психика», изучаемая психологией, превращается в область, на которую рекомендуют опереться логике, а сама психология начинает восприниматься как фундаментальная для логики дисциплина. Так формируется позиция психологистов, которую критикует Гуссерль. Одна из ее формулировок дана Дж.Ст. Миллем: «.. логика не есть отдельная от психологии и с ней связанная наука. Будучи наукой, она есть часть или ответвление психологии, отличаясь от нее, с одной стороны, как часть от целого, а с другой – как искусство от науки. Своими теоретическими основами она целиком обязана психологии, и она включает столько этой науки в себя, сколько необходимо, чтобы обосновать правила этого искусства» (критику Гуссерля см.: Ниа XVIII: 88 ff; § 25 ff).

Антипсихологизм становится популярной темой в немецкой философии тех лет. С позицией Гуссерля солидаризируются неокантианцы: Коген, Риккерт, Виндельбандт и Наторп. Тема психологизма была настолько близка неокантианству, что Наторп даже высказывался [\[298\]](#) в том духе, что неокантианцы вряд ли могли научиться чему-нибудь новому из «Пролегомен» Гуссерля. Поскольку гуссерлевская критика психологизма напрямую касалась Т. Липпса, лидера так называемой мюнхенской феноменологической школы, она оказала важное влияние на соотношение немецких феноменологических центров того времени¹⁸. В дальнейшем развитии феноменология Гуссерля превращается в универсальную теорию, претендующую на создание основ всего научного знания, «антипсихологизм» и антирелятивизм (и соответственно «антропологизм») постепенно становятся для нее настолько естественными компонентами, что начинают функционировать в качестве запретов. Насколько мощный «запрет» удалось создать Гуссерлю, можно судить хотя бы по тому, что с выходом второго тома «Логических исследований» его самого начали упрекать в психологизме (этот сюжет стал уже общим местом в литературе о Гуссерле¹⁹). Психологизм превращается в один из «смертных грехов» для феноменологической философии того времени, задавая ориентиры понимания философского знания и используемых им идеалов научности. Одними из первых о *страхе*, который должна была внушать позиция психологизма, заговорили Шелер и Хайдеггер. «В демонстрации (критических аргументов против психологизма. – И.М.) опровергаемому оппоненту показывается, как обстояло бы дело, не существуй никакой абсолютной значимости. Нагоняют страх, кивая на человека (*Dasein*)» (GA 17: 96–97). Иначе говоря, для обоснования позиции, которая должна показать опасность субъективизма, указывают на *субъекта*, что эквивалентно аргументу *ad hominem*. При этом, продолжает Хайдеггер, исходят из непроясненных концепций об этом «субъекте»²⁰. В частности, полагают, что: а) человек, к которому обращена эта аргументация, во что бы то ни стало наце-

¹⁸ Подробнее см.: Куренной В. А. «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001. С. 134–142.

¹⁹ Об этом говорили и самому Гуссерлю. М. Шелер (письмо от 5 марта 1906 г.): «Существует мнение, особенно среди кантианцев, которое мне уже неоднократно приходилось слышать, что феноменология есть лишь новая форма “психологизма”» (HuaDok III/2: 212).

²⁰ Такова наиболее ранняя форма критического аргумента, более известного по лекциям 1925 г.: «упущен вопрос» о бытии того специфического сущего, о котором идет речь. (GA 20: 159 / рус. пер.: С. 124; ср. также: § 12 сл.).

лен на достижение и сохранение истины; б) истина есть (обще)значимость; в) посредством теоретической дедукции можно доказать как истину и бытие истины, так и показать абсурдность ее отрицания. [299

Шелер, возможно, отчасти потому, что был тесно связан с мюнхенской феноменологической школой, для которой проблемы психологии всегда были важны, не особенно серьезно относился к оппозиции «релятивизм (психологизм, антропологизм)» / «строгая наука»: «... В этом расплывчатом страхе перед психологизмом я вижу лишь искусственное желание уклониться от проблем, которые при нынешнем положении вещей прежде всего нуждаются в прояснении» (HuaDok III/2: 213).

В целом по вопросу релятивизма (психологизма и антропологизма) между Гуссерлем и Хайдеггером можно обнаружить достаточно много совпадений в наиболее принципиальных вещах. Однако в начале 20-х гг. в этом общем согласии намечаются первые ростки будущих серьезных расхождений.

II. Развитие феноменологии (1911 – начало 20-х гг.)

Дискуссии в феноменологической школе тех лет мы рассматриваем, помня, что изначальное единство в критике релятивизма завершилось не просто расхождениями в трактовках релятивизма, а решительным осуждением одного из философов в качестве «релятивиста» и «антропологиста». Это произошло в 1927 г., после выхода в свет «Бытия и времени». Казалось бы, второе десятилетие XX в. не предвещает подобного исхода. В это время складывалось феноменологическое сообщество. Однако его формирование шло различными путями. Гуссерль продолжал углублять свою трансцендентальную феноменологию, в ее рамках вопрос об антропологии можно было считать решенным, а потому все его упоминания о психологизме и антропологизме в 1911 – начале 1920-х гг. носят «дежурный» характер, лишь в иных выражениях повторяя сказанное ранее. «Логические исследования» выступают в роли несомненного достижения, на которое феноменология может в дальнейшем опираться: антропология есть эмпирическая наука, наряду с психологией и науками о духе; ей (как и психологии) должны необходимо соответствовать «онтологические дисциплины», изучающие «*Argrigi* соответствующих областей» (Hua XXV: 121). Есть радикальный тип вопрошания, и он, разумеется, является «феноменологическим». Ему противостоит «антропологически не-радикальный». Таковы натуралистический и психологический типы исследования. Если вспомнить, что обсуждение в 1911 г. «натурализма» (Hua XXV: 8–41) есть развитие прежней [300 дискуссии с психологизмом, становится ясно, что существенных изменений позиция Гуссерля не претерпела (Hua XXV: 137, 139).

Одно важное изменение все-таки имело место. Гуссерль расширяет свою теорию знания: формами релятивизма оказываются теперь также «историзм» и «историцизм». Хайдеггер критикует подобный подход, отмечая, что историцизм искусственно ограничивают тезисом «Истины не сами по себе значимы, но считаются таковыми лишь определенными людьми и на определенное время». При этом не допускается и мысли о том, что в «историцизме» может заключаться возможность иного определения истины. «Противопоставляя абсолютную значимость и принятие-за-значимое, позицию с самого начала берут в аспекте, угодном самому критику» (GA 17: 96). Впрочем, это только формальное замечание. Важно, далее, что идея значимости отождествляется с идеей истины, т. е. утверждается, что если некая идея не подкреплена всецело значимостью, никакая наука не возможна. Между тем, вполне мыслима ситуация, при которой идея абсолютной значимости бессмысленна, а наука, несмотря на то («или как раз благодаря тому»), все-таки возможна. «Вся гуссерлевская аргументация, – резюмирует Хайдеггер, – есть чистое формальное противопоставление общезначимого и реального, временного смысла. Иная альтернатива просто не попадает в его поле зрения. Он отмечает, что логика размышлений Гуссерля определяется не движением к «самим вещам», а мотивирована совершенно особого рода озабоченностью: заботой о «познанном познании», т.е. тем, как выстраивается сама система знания. Забота, в силу ее скованности, замкнута в том, на что она нацелена, и критика стано-

вится совершенно несвободной. Отождествление значимости и истины имеет, впрочем, такой характер, что сама истина оказывается «отсутствующей». Однако именно на нее и ссылается озабоченность познанным познанием. Значит, она отсылает как раз к тому, что упускает из виду» (Там же).

В целом, однако, хайдеггеровское отношение к антропологии в начале 20-х гг. можно охарактеризовать как нейтральное. Первые глобальные заключения историко-философского и даже общекультурного характера могут быть замечены у него лишь начиная с 1924 г. Антропология теперь уже все более определенно встраивается в линию развития западноевропейской философии. Эта линия начинается с «жизни» (ζωή), идет через антропологию к проблеме сознания (Декарт, Гуссерль) (GA 64: 85). Таким образом, впервые высказывается гипотеза о том, что сама феноменология принадлежит к той линии развития, в которой антропология является одним из [301](#) важнейших этапов. В этом смысле «антропологический упрек» с этого момента обращается против самой феноменологии. Важно, конечно, что антропология теперь помещена в совершенно другой контекст. Она не одна из форм релятивизма, т. е. не то, что препятствует общезначимому и объективному знанию, а следствие субъективизации философии, которая уже начиная с Декарта стала выражением заботы об очевидности, о надежности познания²¹, о той самой его общезначимости и универсальности знания, за обоснование которой борется в «Логических исследованиях» Гуссерль. Подобная «забота», или ориентация философии, обращает внимание на человека как субъекта. Антропология становится одним из ее закономерных следствий. Вносимые Хайдеггером коррективы существенны для понимания природы философии. Родовая проблема для антропологизма теперь *не релятивизм* (как в «Логических исследованиях» для Гуссерля), а *субъективизм*. Проблема остается в онтологической плоскости, но существенно меняет свой характер. Субъективизм, в свою очередь, есть следствие непроясненности основных, базовых категорий философии, в том числе бытия и сущего (как наиболее фундаментальная категориальная пара). Однако в целом антропологизм еще не рассматривается как фатальная тенденция.

Исследование природы антропологизма Хайдеггер продолжает, прослеживая развитие представлений о человеке начиная с эпохи Нового времени. Ее ключевые инварианты – соматическое (животное) и разумное (духовное) – сохраняют свое значение не только в христианской интерпретации бытия человека, но и в теории личности немецкого идеализма. Если истолкование человека осуществляется не из идеи Бога, идея личностного бытия-к-высшему в секуляризованной философии нейтрализуется до нормативного и ценностного сознания. Обыденное философское представление о человеке полагает, что он есть единство «тела» и «души». Но когда задаются вопросом о *природе* этого единства, исследование принимает форму анализа фактов сознания (Bewußtseinstatsachen, cogitationes). Далее путь может вести как к телесности («телу» в традиционной философии), так и к персональным актам и переживаниям (GA 64:96). Начиная с Декарта, осмысление психического сконцентрировалось на сознательных психических процессах, т. е. на сознании, на переживаниях в узком смысле: психология стала наукой о сознании, причем сама эта наука [302](#) «стала добычей естественнонаучной методики», происходило «второе вторжение естественнонаучного метода в исследования психического».

Итак, в начале 20-х гг. XX в. хайдеггеровская критика психологизма и антропологизма начинает напрямую затрагивать и самого Гуссерля. Хайдеггер приходит к выводу, что проблема антропологии (психологизма, релятивизма) есть нечто большее, чем неоправданное перенесение методов из одной области на другую. О психологии как единой научной дисциплине говорить достаточно трудно: она «сформировалась совершенно хаотично, поскольку в психологию проникает антропология, далее так называемая парапсихология, наука об оккультных феноменах, психопатология, наука о больной душевной

²¹ «Забота о познанным познанием», как выражается Хайдеггер, в процессе своего осуществления открывает тематическое поле под названием «сознание». См.: GA 17:105. Обсуждение проблематики этих лекций см. в: Куренной В.А. «Сами вещи» Мартина Хайдеггера. С. 35-40.

жизни. В результате сегодня уже нельзя сказать, что есть психология – она все и ничего» (GA 21: 36)²².

Обратим внимание: 1) психологизм, отчасти, есть проблема *антропологическая*; 2) в психологию проникают *естественнонаучные* методы и подходы; 3) психология претендует на то, чтобы быть чем-то большим, нежели «просто» наукой о психическом; 4) вопрос о подобном самопонимании той или иной науки становится проблематичным лишь ввиду наличия *системы* наук; 5) психологизм и антропологизм – опасные тенденции. По целому комплексу идеалов и норм научного знания между обоими мыслителями можно засвидетельствовать согласие: понимание психологистами природы логического заслуживает критики.

Однако это только часть проблемы. Недостатки психологизма в логике мы увидим лишь при постановке следующих вопросов: существуют ли универсальные элементы (единицы / основания) научного знания, некоей «науки вообще»? Какими средствами их можно обнаружить? Если подобные вопросы действительно возможны и вообще допустимы, появляется возможность избавиться от узости и ограниченности одного частного научного подхода, в данном случае – психологического, и выйти за рамки частно-научных задач. По Гуссерлю и Хайдеггеру, это и было бы наукоучением, мета-теорией научного знания. Для философии «фундаменталистичной» – а Гуссерль и Хайдеггер к ней принадлежат – такая постановка проблемы вполне возможна²³. |303

Тезис	Гуссерль	Хайдеггер
1) Родственность психологического и антропологического подходов.	Требование <i>психологического</i> обоснования науки, апеллирует ко вполне определенной психологической конституции – человеческой, т. е. мы говорим об <i>антропологическом</i> .	Вопрос о психологии возник в традиции, в которой базовые <i>антропологические</i> определения не были прояснены, напр., что такое «жизнь» (βίος, ζωή).
2) Проникновение естественнонаучных методов в психологию.	Психологи надеются постичь природу базовой реальности (сознания) с помощью экспериментальных методов (измерение); психология всегда уже есть экспериментально-ориентированная психология.	Выражается в том, что именно <i>сознание</i> вообще становится темой и начальной реальностью, на основе которой решают строить строгую науку.
3) Неоправданные притязания психологии	Психология стремится стать основанием логики и теории познания	Психология стремится стать основой всего вообще нашего знания о человеке
4) Система наук как условие проблематизации единичной науки.	Психология и логика – две науки, претендующие на объяснение одних и тех же феноменов.	Любой вопрос о той или иной науке может быть поставлен лишь в рамках целостной системы знания; фактическое существование той системы, которая сложилась в современности, характеризуется неотрефлексированным отношением к собственным истокам.

²² Разумеется, все критические тезисы такого рода Хайдеггер сопровождает «ограничивающими» замечаниями: речь не идет о конкретных исследованиях в тех или иных областях (там ставятся вполне конкретные цели, ученые получают определенные результаты, заслуживающие уважения и внимания). Проблемы возникают лишь, когда речь заходит о «философской идее психологии и ее фундаменте» (GA 21: 36).

²³ У Гуссерля она сохранится вплоть до его последней работы «Кризис европейских наук». У Хайдеггера она представлена в комплексе тезисов относительно частных («позитивных») наук и философии (онтологии) как науке фундаментальной: науки находятся в состоянии «кризиса оснований» (БВ, § 3); такого рода кризисы зачастую возникают в результате членения проблематики, которая *не* находится в сфере исключительной компетенции той или иной науки (напр., «Бог» теологии, «жизнь» биологии, «история» и «историчность» историографии).

|304

Окончание таблицы

Тезис	Гуссерль	Хайдеггер
5) Опасность психологизма и антропологизма.	Эти подходы: а) угрожают пониманию объективности логики и ее абсолютного характера (1900–1920-е); б) не согласуются с общей тенденцией культуры к универсальным и очевидным основаниям (1910–1936).	Психологизм и антропологизм суть вторичные проявления более глубокой тенденции: субъективизации и теоретизации философского знания; предпосылки имелись уже в античной философии (платонизм), очередной шаг в этом направлении делает Декарт.

При всех отличиях (иногда существенных) к моменту выхода в свет «Бытия и времени» антропология остается для Хайдеггера сомнительной методологией, которая никоим образом не может претендовать на общеполитическое значение.

Однако все сказанное свидетельствует пока лишь о том, что в рамках феноменологического движения два главных его представителя начинают расходиться в трактовке антропологии и ее роли (при в целом сходном скептическом к ней отношении). Как же происходит, что обвинения оборачиваются против одной из сторон? Тому есть целый ряд совершенно разнородных причин. Результат их действия оказывается также различным.

Первая, наиболее общая, заключается в том, что сама европейская философия начала XX в. всякий раз представлена тем или иным языковым и национальным сообществом своей страны. Страны же включены в политическую борьбу за уже имеющиеся или будущие колонии (мы говорим, конечно, о ведущих европейских державах того времени). Освоение чужих народов и культур, а в перспективе и овладение ими, становится одной из важнейших задач политики. Исследовательские работы, которые могут тому в перспективе действовать, всячески поддерживаются правительствами европейских государств. Разумеется, академическое сообщество редко напрямую соприкасается с политическими задачами национальных государств, однако влияние политики вполне зримо и конкретно. Гуссерль и |305 Хайдеггер оказываются свидетелями неожиданного роста популярности антропологических исследований.

Вторая причина есть, отчасти, проблема классификации. Дело в том, что первые десятилетия XX в. были отмечены нарождающимся протестом против идеализма, интеллектуализма и абстрактно-теоретической философии. Все популярнее становится философия жизни, экзистенциальная философия, персонализм. Лишь спустя годы они будут осмыслены и описаны историками философии, а пока их удобнее классифицировать как «антропологические»: более подходящего обозначения этим новаторским подходам к тому времени еще не было найдено. Когда в 1911 г. Гуссерль расширяет круг релятивистских подходов и установок, к их числу, помимо психологизма и антропологизма (как релятивизма), добавляется также «историцизм» и «философия мировоззрений»²⁴. В круг запре-

²⁴ Термин «антропология» в статье «Философия как строгая наука» Гуссерль, конечно, не использует, однако синонимия с антропологией для философии жизни определяется тем, что она попадает как «видовое» понятие в релятивизм (так же как в «Логических исследованиях» происходило с психологизмом и антропологизмом).

Отметим, что в XX веке восприятие В. Дильтея как философа, далекого от феноменологического движения, отчасти подкреплялось тем, что в качестве «антропологиста» или «экзистенциалиста» воспринимали М. Хайдеггера. Подразумевается использование им термина «экзистенция» (Existenz). О некоторых классификационных трудностях, связанных с этим, см.: Михайлов И.А. Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Ч. I. 1914–1939. М., 2008. С. 39–45, 193–194. Важно и то, что Гуссерль всячески поощряет «разделение труда» в формирующемся феноменологическом сообществе, что соответствует его идее региональных онтологий. Каждый специализируется на «своем», наиболее близком ему «регионе». Так, напри-

щенных феноменологией философий, якобы несовместимых с идеалами подлинной научности, попадает теперь и философия Дильтея, хотя значимость сделанного Дильтеем для гуманитарного знания в целом сегодня несомненна. «Философия как строгая наука», полемический манифест Гуссерля, подготавливает общественное философское мнение к восприятию в качестве антропологических всех последующих [306] размышлений, использующих определенный тип понятийности. Это напрямую затрагивает Хайдеггера, на протяжении многих лет (1919–1923 гг.) читавшего лекции, в которых «жизнь», фактическая жизнь, проблемы историчности были главными сюжетами. Все это означает, что историзм и философия жизни оказываются направлениями родственными, новыми объектами уже прозвучавшей критики.

Есть основания предполагать, что поначалу и сам Хайдеггер не вполне свободен от подобного мнения. Характеризуя в 1919 г. отношение Дильтея к феноменологии, он так говорит о философских интересах своего предшественника: «...антропология и психология являются фундаментальной наукой...» (GA 56/57: 165). Хотя впоследствии Хайдеггер уже не называл дильтеевский подход антропологическим, в глазах современников парадигма восприятия Дильтея уже задана; она будет способствовать восприятию «Бытия и времени» как антропологического трактата.

Третья причина также отчасти обусловлена проблемами классификации течений, на которые опирался Хайдеггер, но в первую очередь она связана с ролью христианства в его мировоззрении. Именно теологический ригоризм объяснял его поддержку критики Гуссерлем релятивизма и психологизма. В то же время теологические начала Хайдеггера стали фактором причисления его к «антропологам»: в традиционной философии и теологии все, что касалось человека, относили к области антропологии (некоторые узловые темы «Бытия и времени» способствовали такому закреплению). Между тем, реальные проблемы, волновавшие в то время Хайдеггера, свидетельствовали как раз о противоположном. Ведь уже его разрыв с «системой католицизма» был в значительной мере вызван негативным отношением к теологической антропологии. Этот негативный образ формировался постепенно, на основе работ, антропологии отнюдь не враждебных. Большое влияние имели лекции Карла Брэгга по «Теологической антропологии», которые Хайдеггер слушал в 1911–1912 гг. К другим влиятельным сочинениям того времени относится работа Иоганна Адама Мёллера «Символика»²⁵, основополагающий труд тюрингенской католической школы теологической антропологии. Пытаясь отстоять позиции католицизма в полемике с другими [307] конфессиями, Мёллер говорит об «изначальном состоянии» человека (“Urstand des Menschen”), его грехопадении, спасении, соотношении благодати и свободы, а потому его труд в значительной мере принимает форму христианской антропологии²⁶. Позднее Хайдеггер обнаружит, что в вопросе понимания человека и его жизненных идеалов, «философия сегодняшней ситуации» остается в пределах парадигмы «греческой этики и, прежде всего, христианской идеи человека и человеческого бытия»²⁷. В 1927 г.

мер, Оскар Беккер был сориентирован на исследования в области региональных онтологии математики и естественных наук, Хайдеггеру же, в соответствии с его изначальными интересами, было «доверено» – на исследование таких «регионов» история и гуманитарный мир. Идея специализации феноменологических исследований послужит дополнительным источником аберраций: близость к «проблемам истории» и Дильтею впоследствии повлияла на вывод об «историзме» самого Хайдеггера.

²⁵ *Möhler J.A. Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften.* Mainz, 1843 (переиздание последнего, 5-го издания, подготовленного еще самим Мёллером в 1838). В 1911–1912 гг. эта работа оказала большое влияние на Хайдеггера.

²⁶ *Heidegger-Jahrbuch.* Freiburg i. Br., 2000. Bd. 1. S. 183–184.

²⁷ *Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.* Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922) / Hrsg. v. G. Neumann. Stuttgart, 2003. См. также: *Martin Heidegger Briefe an Max Müller und andere Dokumente.* Freiburg; München, 2003. S. 72.

Хайдеггер упомянул об этом лишь в сноске к «Бытию и времени» (SZ 199, Anm. 1). Отталкиваясь в своей экзистенциальной аналитике от «усредненности» и «повседневности» как методически наиболее нейтрального начала, Хайдеггер, казалось, фактически описывает то состояние, которое теология называет «изначальным». Подозрение, что философское рассуждение выстраивается на *теологической* основе, усиливается, когда Хайдеггер затрагивает феномен «падения» (Verfallen) (БВ, § 38). Однако тенденция фактической жизни к падению подразумевает у него не «объективное событие», не то, что «с жизнью всего лишь случается», а интенциональное «как» фактической жизни. При этом хайдеггеровское описание жизни ориентируется не на католичество, а на протестантство²⁸. Восприятие Хайдеггера как религиозного мыслителя-такого, который скрыто религиозен или же свою религиозность пытается «сублимировать» – опять-таки завершается выводом об антропологической природе его философствования. Те, кто судят с теологических позиций и считают его философию без-божной (лишенной идеи Бога, не основывающейся на ней), заключают: «Не надо удивляться, что метафизические и антропологические высказывания экзистенц-философии Хайдеггера столь уж недостаточны, ведь понимание существования (Dasein) невозможно без понимания сущности (Sosein). Экзистенц-философия Хайдеггера есть попытка оправдания |308 современного человека, разлученного с Богом и миром»²⁹. Итак, квалификация чего-то как «без-божного», лишенного, так сказать, «вертикальной» ориентации, совершенно естественно обращает внимание на посясторонние характеристики. Говорят, что такая мысль есть философия существования, *только лишь* антропология человека, к тому же павшего³⁰. Мы видим, к одному и тому же выводу могут подталкивать прямо противоположные оценки.

Четвертая причина близка третьей. Позиции и влияние теоретической философии настолько сильны, что как только критики начинают предъявлять ей какие-либо претензии или темой их рассуждений становится проблема *практического*, первый же упрек, с которым им приходится иметь дело, – упрек в «антропологии». Все, что не есть «теоретическое» в строгом смысле слова, относят к философии *практической*, т.е. в конечном счете к антропологии³¹ (иногда, впрочем, ссылаются и на «прагматизм»).

Пятую мы видим в том, что так называемая антропологическая тенденция присутствовала в феноменологическом сообществе с самого начала, едва ли не с момента его образования. В 1912–1917 гг. Гуссерль всецело поглощен разработкой конститутивной проблематики и, вероятно, не придает должного значения тому, что в это же самое время в среде «феноменологов» складываются взгляды, формирующие совершенно другие представления о философии, ее научности, а в перспективе и самой феноменологии. В 1913 г. он становится одним из главных организаторов нового периодического издания «Ежегодник по философии и феноменологическим исследованиям»³². Одновременно с гуссерлевскими «Идеями» как главной работой формирующейся трансцендентальной феноменологии, в том же самом |309 номере издания – а, значит, репрезентируя «вершины» феноменологи-

²⁸ О важности теологических начал для Хайдеггера и, в частности, христианской идеи антропологии см.: Gadamer H.-G. Heideggers «theologische» Jugendschrift / Martin Heidegger. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles // DiltheyJahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. 1989. Bd. 6. S. 228-234. (Гадамер отмечает, что Хайдеггер искал «подходящую интерпретацию и антропологическое понимание христианского сознания»).

²⁹ Ermecke G. Der Philosophie Ende oder Wende. Zur Philosophischen Besinnung heute // Philosophisches Jahrbuch. 1947. Bd. 57. Hf. 2. S. 141.

³⁰ Феномен падения (БВ, § 38) интерпретируется, конечно же, как теологический. Вопреки тому смыслу, в котором он используется у Хайдеггера. Вообще, в структурах, обсуждаемых Хайдеггером, теологи склонны усматривать ответы на свои вопросы. Напр., «загадки, как у богоподобного человека может отмереть любое стремление к истинному Богу и преданность (Hingabe) ему». Происходит это так, что «осуществляется религиозное погружение (Hingabe) в земные ценности» (Ermecke G. Der Philosophie Ende oder Wende. S. 141).

³¹ Вопрос о природе практического («практической» философии) обсуждался преимущественно в герменевтической традиции XX в., в трудах Г.-Г. Гадамера, Г. Липпса, Й. Кёнига и др.

³² Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1911-1931. Bd. 1-13.

ческой школы – первые части своей «Материальной этики ценностей» публикует Макс Шелер. Как отмечает Х. Блюменберг, значение одновременности публикации трудов Гуссерля и Шелера, как правило, недооценивают³³. В том же году «материальную этику» дополняет небольшой трактат Шелера «К феноменологии и теории чувства симпатии. О любви и ненависти». Одной из ключевых тем в нем станет исследование «обоснованности предположения существования чужих Я»; идеи трактата отразятся и на том, как продолжит разрабатывать проблему интерсубъективности Гуссерль. Еще больший резонанс вызовет книга за пределами круга феноменологов. К середине 20-х гг. она выдержит три переиздания. Вполне вероятно, ее успех способствовал тому, что Гуссерль впоследствии назовет «антропологическим поворотом» в феноменологическом методе. У самого Шелера проблема чужой субъективности сперва расширится в особого рода персоналистическую философию («феноменологию»), а в последние годы жизни будет увязана автором с антропологией. В трудах Шелера, как и позднее Хайдеггера, современников привлекала попытка сделать темой философского анализа мир, предшествующий его субъектно-объектной дифференциации, показать, что в основе всех интенциональных отношений лежит «до-теоретическая» несомненность (эту несомненность иногда не вполне корректно называют «эмоциональной»). Читатель того времени вряд ли мог в полной мере разобраться в принципиальных идейных разногласиях мыслителей, впоследствии объединенных в т. н. «феноменологическое движение», суть этих расхождений и по сей день остается предметом дискуссий. В результате могло складываться впечатление, что в трудах коллег Гуссерля классические теоретико-познавательные проблемы разрешались антропологически. Не соглашаясь с хайдеггеровской историко-философской концепцией, прочерчивающей прямую |310| линию, идущую через антропологию от античности через Декарта, Блюменберг замечает, что элементы антропологии содержались уже в гуссерлевской проблематике интерсубъективности³⁴.

Шестая причина родственна пятой. Не только многообразие мыслительных путей в формирующемся феноменологическом сообществе, но и ранняя версия гуссерлевской феноменологии содержит возможность столь неприемлемой для самого Гуссерля антропологической интерпретации. Уже в начале 20-х гг., т. е. задолго до разгоревшегося спора об антропологии в «Бытии и времени», молодое поколение исследователей предпринимает попытки осмыслить предложенную Гуссерлем версию теории познания (в первую очередь, проблем восприятия, фантазии) в направлении некой целостности, которая до поры до времени выступала под различными обозначениями: «эстеziология», «единство чувств» и т. п., но в конечном счете способствовала восприятию антропологии как совершенно естественного продолжения трансцендентальной феноменологии. Речь идет в первую очередь о работах Гельмута Плеснера.

Седьмая причина связана, как представляется, с тем, что практически одновременное появление нескольких столь оригинальных философских систем, как гуссерлевская, шелеровская и хайдеггеровская, оказалось для философской общественности того времени «пищей», слишком трудной для переваривания: философские «наблюдатели» не поспевали за развитием философских идей даже самого Гуссерля³⁵. Что же касается Хайдеггера, то

³³ Blumenberg H. Beschreibung des Menschen. Frankfurt a.M, 2006. S.22. Блюменберг усматривает также скрытую цитату из Канта в хайдеггеровской статье «Мой путь в феноменологию». «*Ich fand mich in diesen Fragen nicht zurecht...* – пишет Хайдеггер. – И вот 1913-й год принес ответ. Это – были “Идеи”...» (Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969,84 ff). Сходно звучащее у Канта: «69-й год принес мне великое прозрение» (Ref. 5037, Akad. Ausg. XVIII 69).

Отметим, что в своей статье 1963 г. Хайдеггер указывает на эту одновременность, правда, не связывая ее с историей своего вовлечения в феноменологию (потому читатель вполне может интерпретировать этот факт как гениальную прозорливость Гуссерля, выступавшего главным издателем Ежегодника).

³⁴ Blumenberg H. Beschreibung des Menschen. Является ли это результатом влияния Т. Липпса или М. Шелера – вопрос открытый.

³⁵ В частности, одним из наиболее известных подтверждений того является неприятие трансцендентальной феноменологии.

стереотип восприятия этого мыслителя как «ученика Гуссерля» объясняет ожидание развития и более глубокой проработки наиболее привычной на тот момент версии феноменологии. Однако привычных тем («сознания» и «редукции») предложено не было. При всех трудностях классификации легче было отнести непонятное к противоположному лагерю, коими и оказывались «историцизм», «антропологизм» и «релятивизм». Вопрос о принадлежности Хайдеггера к феноменологии имеет, разумеется, не только классификационное значение. Дело не столько в том, что всякое последующее философское построение воспринимается в русле предыдущего.

Гуссерлевская феноменология отчасти способствовала закреплению некоторых идеалов и норм философского познания – например, [311](#) убеждения в единственности языка философии и философской программы, – которые впоследствии оказались неблагоприятными для ее собственного развития³⁶.

Библиография

Ссылки на труды Гуссерля даются по немецкому собранию сочинений: *Husserliana*. Edmund Husserls Gesammelte Werke. Dordrecht: Kluwer; Springer и указываются в тексте согласно международно принятому сокращению (Ниа), с указанием тома римскими цифрами и арабскими – страниц. Из этой основной линии в статье имеются ссылки на следующие тома: **XVIII**: *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik (1900). The Hague, 1975; **XXV**: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* / Hg. v. Th. Nenon, H.-R. Sepp. 1986.

Из «вспомогательной» части издания (т. н. *Materialienbände*) в статье цитируются следующие тома: *HuaDok III*: *Briefwechsel*. Dordrecht, 1993, в т. ч.: *HuaDok H/5*: *Urteilstheorie*. 2002; *HuaDok HI/2*: *Die Münchener Phänomenologen*. 1994.

Ссылки на цитаты М. Хайдеггера далее приводятся по немецкому Полному собранию сочинений его работ - *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1976 – [цитируется как GA] с указанием тома и номера страниц; ссылки – в тексте. Из этого собрания упоминаются следующие тома: GA 1: *Frühe Schriften*. 1976 (включающий в себя: *Neuere Forschungen über Logik (1912)*. S. 17–43; *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (1914)*. S. 59–188; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916)*. S. 189–412; GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. 1979 / Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени* / Пер, с нем. Е.В. Борисова. Томск, 1998. GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. 1976; GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923–24; GA **56/57**: (в т. ч.: *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*. S. 121–203).

Главная работа Хайдеггера «Бытие и время» (Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 2001 / *Хайдеггер М. Бытие и время* / пер. с нем. [312](#) В.В. – Бибихина. М., 1997) также удостоивается отдельной аббревиатуры: SZ и BB соответственно.

Blumenberg H. Beschreibung des Menschen. Frankfurt a.M., 2006.

Ermecke G. Der Philosophie Ende oder Wende. Zur Philosophischen Besinnung heute // *Philosophisches Jahrbuch*. 1947. Bd. 57. Hf. 2.

Gadamer H.-G. Heideggers «theologische» Jugendschrift // *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. 1989. Bd. 6. S. 228–234.

Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922). Hrsg. v. G. Neumann. Stuttgart, 2003.

Heidegger-Jahrbuch. Freiburg i. Br., 2000. Bd 1.

Ingarden R. Essenziale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens // *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 1925. Bd. VII. S.125–304.

Kusch M. Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge. N.Y.; L., 1995.

Soffer G. Husserl and the Question of Relativism. Dordrecht; Boston; Lankaster, 1991.

Martin Heidegger – Heinrich Rickert Briefwechsel. Frankfurt a.M., 2004.

³⁶ О гуссерлевских идеалах философии см.: *Михайлов И.А. Философская программа раннего Гуссерля. Метафизика, логика и теория познания* // *История философии*. 2012. № 17. С. 205–224; о классификациях в отношении философии Хайдеггера: *Михайлов И.А. Был ли Хайдеггер феноменологом?* // *Логос*. 1996. № 6; склонность объяснять новое по модели хорошо известного старого объясняет, в частности, популярность вопросов-альтернатив: *Dasein* и/или «сознание» в современной феноменологической литературе.

- Martin Heidegger Briefe an Max Müller und andere Dokumente. Freiburg; München, 2003.
- Möhlerf. A.* Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften. Mainz, 1843.
- Большано Б.* Учение о науке (избранное) / Пер. с нем. Б.И. Федорова. СПб., 2003.
- Куренной В.А.* Мюнхенская феноменология // Феноменология и философский метод: Ежегодник. Киев, 1999. С. 134-142.
- Куренной В.А.* «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001. С. 6-44.
- Михайлов И.А.* Был ли Хайдеггер феноменологом? // Логос. 1996. №6.
- Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер. М., 1999.
- Михайлов И.А.* Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Ч. I. 1914-1939. М., 2008.
- Михайлов И.А.* Философская программа раннего Гуссерля. Метафизика, логика и теория познания // История философии. 2012. № 17. С. 205-224.
- Яковенко БВ.* Философия Эд. Гуссерля // Новые идеи в философии. Кн. (сб.) III.