

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ



Сергей СМЕРНОВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии и права Сибирского отделения
Российской академии наук.
630090, Российская Федерация, Новосибирск, ул. Николаева, д. 8;
e-mail: Smirnoff1955@yandex.ru

АНТРОПОЛОГИЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии

Статья 1. Э. Гуссерль.

Феноменология как обоснование антропологии

Статья является первой в цикле работ, посвящённых попыткам методологического обоснования философской антропологии как науки. В данной работе обсуждается опыт обоснования Э. Гуссерлем идеала строгой науки через обоснование им феноменологии и феноменологического метода и попытку распространения этого метода на науки о человеке. В статье показано, что в стремлении к обоснованию строгой научности основатель феноменологии фактически приходит к выводам, известным с античной философии, согласно которым философия человека выстраивается не как учение или концепция, а как практика заботы о себе. Она так или иначе ведёт к тому, что сам философ определяет правила своей жизни, направленные на служение философии и выстраивающиеся по нормам практик заботы, опыт которых известен в истории философии, начиная с римских стоиков. В статье обращается внимание на то, что Э. Гуссерль фактически своей жизнью показал идеал философии как духовной аскезы, продемонстрировав пример дисциплины ума.

Ключевые слова: философия человека, философская антропология, наука, наука о человеке, строгая наука, метод, научный метод, Гуссерль, феноменология, сознание

Проблема

Существует точка зрения, согласно которой философская антропология, или, скажем шире, философия человека, в принципе не может быть философской наукой. И тем более она не может быть и строгой наукой, обладающей выстроенным методом и предметом с очерченными ясными границами.

Существует также мнение, что философия в целом не может быть наукой, поскольку представляет собой некий опыт авторского мышления о собственном опыте предельного вопрошания, а коль скоро невозможно выстроить универсальные и всеми признанные законы этого опыта, то можно обсуждать лишь прецеденты такого опыта метафизического вопрошания, то есть мышления об онтологических пределах.

Долгое время автор этих строк также полагал, что философия человека не может быть философской наукой, поскольку она как раз имеет дело с сугубо личным и личностным опытом такого предельного вопрошания.

Но если присмотреться к этому утверждению, то возникает вопрос: кто сказал, что по поводу этого опыта предельного вопрошания невозможно построить никакого знаниевого конструкта? Если опыт есть, то его же можно попробовать описать. А стало быть, можно выработать свой метод, с помощью которого можно построить свой научный предмет¹. Но какой? Что это за метод и что это за предмет? И что это за дискурс выстраивается

¹ Примерно так размышляли зачинатели философии жизни (В. Дильтей) и неокантианцы Баденской школы, вводя специфику методологии наук о духе, вводя герменевтику и идиографию как специфические средства и инструментарий для этих наук. Но мы теперь знаем, что, во-первых, такое деление наук на науки о природе и науки о духе, науки точные и гуманитарные, деление методов на номотетический и идиографический весьма условно. История или филология могут быть точными науками (например, филология в изводе русского формализма), а естественные науки могут выстраиваться как гуманитарные, будучи насыщены ценностными и смысловыми коннотациями. На условность такого различия указывал неоднократно, например, М.М. Бахтин, полагая, что речь идёт о разной оптике на одно и то же сущее. Он предпочитал введение рамочного различия – человек как вещь и человек как личность [3, с. 7]. Это два предела-рамки, внутри которых выстраиваются и разные практики, разный опыт, разные дискурсы и языки. Мир как вещь может быть познан и открыт. Мир как личность предполагает вопрошание, молитву и понимается как «выразительное говорящее бытие». Но представление о мире (человеке) как вещи есть редукция и абстракция, условность. Равно как и представление о человеке как личности есть конструкт. Событийность и участное бытие человека в мире всегда богаче и не может быть схвачено одним методом и конструктом. Равно как и генерализация или индивидуализация как методы суть редукции в конкретных ситуациях (см. подробнее о методологии гуманитарных наук у Бахтина в нашей работе [25]). А в нынешней ситуации формирования научно-технологических гибридов (технонауки, НБИКС-науки) разделение наук вообще перестаёт быть продуктивным.

в рамках этого предмета? На каком языке можно описать опыт предельного вопрошания человека о смысле своего бытия?

Рискую утверждать, что со времён М. Шелера философскую антропологию так и не осмыслили как науку со своими процедурами, методом, предметом, проблемным содержанием и языком. В связи с так называемым антропологическим поворотом различные авторы², отказавшись от стремления строить философскую антропологию как науку о человеке, отказались в целом и от применения идеалов научности к антропологии. То есть отказались от принципов объективности и истинности, от необходимости выстраивать логику доказательства и выверенный строгий научный дискурс.

Но опять возникает вопрос – кто сказал, что научный метод и научный предмет должны обязательно строиться на принципах объективности и истинности? Неклассический рационализм давно показал пример построения наук на основе идеалов неклассической рациональности [19; 24; 27].

А потому в течение всего XX века в антропологических штудиях и дискуссиях шёл поиск. Одни авторы стремились выстроить философскую антропологию как научную дисциплину. И тогда мы имеем прецеденты философской антропологии как науки у Х. Плеснера и А. Гелена, идущих по следам М. Шелера. Другие же авторы и не стремились строить опыт вопрошания о человеке как науку. И тогда мы имеем примеры разного личного экзистенциального опыта в лице Г. Марселя и Ж.-П. Сартра либо примеры религиозного опыта вопрошания и поиска диалога Я – Ты у М. Бубера и др.

Этот поиск дал богатый материал. Но оставил вопрос открытым – возможна ли философская антропология как «строгая наука», используя фразу Э. Гуссерля? Не потому ли она до сих пор гуляет в потёмках в поисках своего предмета и метода, будучи не в силах себя найти? Не потому ли она так и остаётся философским бомжем, не находя своего места среди наук, выступая интеллектуальной утопией, оказываясь неуместной, поскольку до сих пор находится в поиске своего предмета и метода, примеряя на себя всякий раз чужой кафтан, надевая пиджак с чужого плеча?

Не потому ли философия человека остаётся уделом отдельных частных мыслителей, описывающих и демонстрирующих свой опыт авторского или не очень авторского мышления, то есть остаётся уделом идиотов, частных лиц?

Предметом данной работы в этой связи будет не очередное вопрошание о человеке (что он есть и каково его место в мире), а рефлексия опыта разных авторов, размышлявших о том, что есть философия человека как наука, возможна ли она и как она должна (может) выстраивать свою методологию.

Итак, возможна ли философия человека как строгая наука? Скажем шире – возможна ли философская антропология как наука в соответствии

² См. более подробно об антропологическом повороте [26]. О.И. Генисаретский и А.П. Огурцов отмечают, что этот поворот, совершённый трудами М. Шелера, К. Ясперса, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра (список имён может быть и другим. — С.С.), оказался, как ни странно, не востребовавшимся в философии и методологии науки [14, с. 6].

с теми идеалами научности, которые выработаны в настоящее время, с учётом смены научных парадигм и типов рациональности³?

Для этого надо представить – что значит быть наукой? Каковы могут быть принципы построения строгой науки? Казалось бы, эпистемология и методология науки давно выработали эти правила и принципы. В краткой версии их можно изложить следующим образом.

1. В науке необходимо наличие ясного *предмета*, с чёткими границами. С пониманием того, что есть предмет и что не есть предмет этой науки. В данном случае – что есть человек как сущее и что не есть он, то есть что есть Иное ему сущее. Понимание и представление онтологической границы: человек – и иное ему.

Со времён Галилея вплоть до Канта наука выстраивала особую реальность – *понятийные конструкции* с использованием математического и логического аппарата и научных приборов. В этом плане наука имеет дело не с сырой природой, объектом, а с понятиями об объекте, «идеальными объектами». То есть наука имеет дело не с естественными объектами, а с объектами сконструированными⁴. В этой связи возникает вопрос – выстраивается ли в философии человека свой вариант понятийных конструкций, свой опыт идеализаций? И насколько он, этот опыт, соответствует истинной реальности, то есть реальности человека?

В этом плане свой предмет наука видит через оптику собственных идеальных конструкций, результатом чего является формирование определённых эпистем, *знаниевых конструкций предмета*. Тем самым мы говорим о наличии позитивного знания о предмете, по поводу которого можно сказать, что есть некое содержание. В таком случае необходимо предъявить описание, дескрипцию своего, отличного от других, опыта. Если это невозможно, то тогда такое антропологическое учение будет просто ещё одним эзотерическим и ненаучным учением.

2. Понятийные конструкции сами нуждаются в методологическом обосновании. Это в своё время пытался делать И. Кант, вводя рамку метафизики природы и метафизики нравов, а также в плане чистого мышления разводя два мира – мир природы и мир свободы. Последний мир, особенно «вещи в себе» (бог, свобода и бессмертие души), не познаваем так, как познаваем мир природы, доступный опыту и описанию с помощью категорий рассудка и сконструированных понятий.

С тех пор науки о культуре были выделены в отдельный класс. Но по их поводу стали обсуждаться разные версии методологического оснащения,

³ Очевидно, что формирование так называемой неклассической рациональности вовсе не закрывает тему науки и научности, тему строгости и ясности предмета и метода. То, что исследование проводится, скажем, в соответствии с нормами неклассического идеала рациональности, вовсе не означает, что оно не научно. В этом плане смена парадигм в эпистемологии проблему научности не снимает, а ставит по-иному – и прежде всего в связи с иным пониманием нормы, границ предмета, метода и др. [27].

⁴ История построения научных программ, в том числе феномен идеализации и конструирования идеальных объектов в науке, описана в замечательной работе П.П. Гайденоко [6].

в том числе были введены различия между объяснением и пониманием, номотетикой и идиографией, описанием и герменевтикой.

Означает ли это, что философская антропология относится к миру наук о культуре и мы целиком помещаем человека как сущее в мир культуры, в котором царствует свобода, ценности и смыслы? Если так, реально ли по этому поводу добывать какие-то знания? В таком случае мы вновь попадаем в царство свободного личного поступка, знать который невозможно. Знать – то есть познать, получить некое объективное знание о нём. Но можно вступать с ним в диалог и общение. Или можно брать пример, снимать с чужого опыта образец и действовать по примеру – делай как я. Иди и смотри! Что же в таком случае делали весь XX век искатели и строители разных наук о человеке?

Но в любом случае возникает вопрос: какой должна быть (может быть) метафизика философской антропологии или рамочное обоснование понятийных конструкций в философской антропологии? Если не такой, как в естествознании, или не такой, как в герменевтическом опыте понимания, то какой? XX век при этом показал всю условность деления наук на науки о природе и науки о духе, на науки о природе и науки о культуре и т. д. Такое жёсткое разделение наук уже не работает (см. выше сноску 1).

3. В науке необходимо наличие собственных разработанных *методов*, обеспеченных инструментально и процедурно. В науке Нового времени с эпохи Галилея был выработан свой особый методологический инструментарий, научный эксперимент (в том числе мысленный). С помощью эксперимента учёный фактически как бы испытывает свой объект, добывает из него необходимые знания, включая и крайний опыт пыток⁵. Эксперимент становится способом конструирования идеальной модели⁶. Более того, современные эксперименты ставятся уже не только с целью выпытывать у природы скрытые тайные законы и получать знания о них, но и с целью преобразования мира и порождения новых реальностей мира⁷. Экспери-

⁵ Садистские опыты эсесовских врачей в лагерях смерти с точки зрения идеалов классической науки Нового времени были идеальными экспериментами. Только после Второй мировой войны были введены первые этические кодексы, запрещающие опыты над человеком (Нюрнбергский кодекс и др.). Но надо заметить, что с точки зрения идеалов научности это были настоящие научные опыты и эксперименты, соответствующие букве и духу заветов Г. Галилея и Ф. Бэкона. Врачи в концлагерях добывали знания об объектах, ставя над ними эксперименты. После них мягкие виды и формы испытаний человека проводились множество раз в медицине, в психологии, психиатрии и др. науках, в которых человек выступал тем самым пациентом, которого испытывают на предел. Заметим, что реакцией на эту проверку является появление биоэтики и практики этической экспертизы, представители которых обращаются к научному сообществу с призывами защитить человека, что также кажется спорным и проблематичным вариантом. Как пытка, так и защита человека – те ли это научные стратегии для построения философской антропологии как науки?

⁶ См. подробнее о рождении эксперимента в науке Нового времени в работе А.В. Ахутина [1].

⁷ Например, если раньше с помощью ядерных ускорителей учёные узнавали о строении атомного мира и открывали новые химические элементы, то теперь новые элементы являются не найденными, а созданными в результате экспериментов на «фабрике» тяжёлых элементов с помощью установки (например, в Объединённом институте ядерных исследований

ментатор-естествоиспытатель (пыточных дел мастер) осуществляет этокое «принуждение к ответу».

С помощью эксперимента, проводимого в лаборатории, исследователь вооружает себя как мыслящего субъекта (в пределе речь идёт о мысленном эксперименте), тем самым ставя в качестве посредника между собою и миром природы экспериментальную модель. Под природой мы имеем в виду любое сущее, взятое как объект для исследования, – таковым могут быть вещи и свойства первой, естественной, природы, второй, социальной, природы, третьей, технической, природы и т. д., вплоть до самого человека, который также может быть взят как природный объект.

Возникает вопрос – какого рода эксперимент предполагается выстраивать в философской антропологии, дабы получить знания о сущем, то есть о человеке? Пытки запрещены. Испытывать человека так же, как мышей, запрещено. Что тогда взамен? Что предлагает сама философская антропология вместо экспериментальной модели, которая по определению помогает человеку добывать знания, на то она и экспериментальная модель? Какого рода «приборы» и установки, экспериментальные модели предлагаются в философской антропологии, дабы добывать научное знание о человеке?

4. Следствием поиска знаний, построения понятийных конструкций и эксперимента выступает построение в науке своего языка, своего тезауруса, с ключевым понятийным и терминологическим аппаратом и своими правилами высказывания, вырабатываемыми в научном дискурсе. Вопрос здесь заключается не в истинности высказывания, а (в соответствии с произошедшим лингвистическим поворотом) в контекстуальности, согласно которой учёный стремится уже не к истине, а к правдоподобию, осмысленному и аргументированному высказыванию. В связи с чем он должен владеть правилами аргументации и выстраивания научной коммуникации, где единицей становится высказывание, построенное на принципах доказательности научной аргументации и неклассической риторики.

5. Отдельной проблемой выступает построение соответствующих научных институций, научных коммуникаций, сетей, научных сообществ и научных парадигм. В настоящее время общим местом является признание того, что у науки должны быть выстроены свои научные сети, институции, процедуры, нормы взаимодействия и носители научного знания, научные сообщества. Если они не выстроены, то наука институционально не укоренена, остаётся уделом мыслителей-одиночек. Со времён Т. Куна и К. Поппера, И. Лакатоса и П. Фейерабенда стало понятным, что развитие научного знания строится не по принципу наращивания знаний и эпистем, а по принципу смены и эстафеты научных сообществ, смены исследовательских программ и научных парадигм.

в г. Дубна). Этих элементов не существует в природе. Но они могут быть получены в экспериментальных условиях. Речь идёт об элементах 119, 120. Их нет пока не только в таблице Менделеева. Их нет и в природе. Современные учёные перешеголяли заветы Ф. Бэкона. Они не только преобразуют и подчиняют природу. Они её создают.

Стоит добавить, что под парадигмой Т. Кун понимал не только систему знаний, но и наработанные в научном сообществе «дисциплинарные матрицы», наборы образцов и предписаний для научных групп, систему ценностей, то есть правила, которых необходимо придерживаться и которым необходимо следовать [11, с. 229–267]. Если меняются образцы и предписания, то есть они перестают быть общепризнанными, то меняется и сама парадигма⁸.

В таком случае можно ли говорить о наличии и смене научных сообществ в философской антропологии? О наличии и смене в философской антропологии научных парадигм? Понятно, что свою историю науки Т. Кун выстраивал на материале истории физики. Значит ли это, что те правила игры, которые он выписал для науки, применимы только к физике и, шире, к естествознанию? Значит ли это, что в философской антропологии такие законы, как смена научных парадигм, уже не работают? Тогда что было предложено для философской антропологии (философии человека) вместо них?

Чтобы начать отвечать на поставленные выше вопросы, нам придётся перейти непосредственно к описанию конкретного опыта, попыток обоснования философской антропологии (шире – науки о человеке) как науки. Это были поучительные истории, в ходе которых разные авторы, философы, совершали рефлексивные попытки обосновать философию человека как науку.

Феноменологический метод обоснования наук о человеке. Эдмунд Гуссерль

Свой анализ мы начнём не с тех авторов, которые привычным образом записаны по антропологическому ведомству, а с того, кто в XX веке вернулся к самому представлению о том, что такое выстраивание строгой науки, что такое идеалы научности и почему европейские науки затем попали в серьёзный кризис. Мы начнём с Э. Гуссерля, несмотря на то, что он, казалось бы, всю жизнь посвятил борьбе с релятивизмом, психологизмом, натурализмом и (что для него в самом начале в «Логических исследованиях» было синонимом) с антропологизмом. И.А. Михайлов замечает, что для Э. Гуссерля этого периода антропология, «антропологический подход» выступают синонимами философии, которая несовместима с идеалами «подлинной научности» [17, с. 289]. Антропология обсуждалась им не как

⁸ При этом научные парадигмы не соизмеримы друг с другом. Их нельзя соотнести друг с другом, нельзя сравнить в категориях знаний и понятий, поскольку речь идёт не о знаниях, а о нормах и правилах, образцах и предписаниях, которые либо принимаются сообществом, либо нет (подробнее см.: [11, с. 258–267]). Эту проблему несоизмеримости научных парадигм отдельно обсуждал Р. Рорти [24].

самостоятельный феномен, а как разновидность психологизма, последний же выступает формой релятивизма.

Подобное отношение, разумеется, связано с редукцией, которую сам Гуссерль и допускает, сводя антропологический опыт к опыту отдельного эмпирического индивида, а опыт познания, восприятия, опыт сознания индивида называется опытом психологическим, сиречь антропологическим.

В 1911 г. в программной статье «Философия как строгая наука» Э. Гуссерль фактически сформулировал требование к самой философии – что значит быть строгой наукой? Для Гуссерля философия вообще призвана быть таковой, хотя вплоть до настоящего времени, по его признанию, она таковой так и не стала. Хотя философия исторически была предназначена быть строгой наукой: «...философия по своей исторической задаче высшая и самая строгая из наук» [9, с. 669].

Хочет ли философия удерживать эту историческую цель, быть строгой наукой? Может ли она таковой быть? – спрашивает Э. Гуссерль. – И что это означает для философии – быть наукой?

Гуссерль здесь продолжает подвергать критике разного рода версии релятивизма и идеализации – натурализм, историзм, психологизм, полагая, что и представители экспериментальной психологии, и представители экспериментального естествознания, и представители исторических наук – все они страдают тем, что, пытаясь, казалось, удержать и ухватить позитивное знание о природе, о мире, о человеке, теряют свой предмет, не видят целого. Например, нужная наука статистика, пытаясь получить конкретные факты о социальном мире, тем не менее судит о природе социального, не видя за фактами самой природы этого социального: фактам и закономерностям может дать объяснение «только подлинная социальная наука, которая берёт социологические феномены как прямую данность и исследует их по существу» [9, с. 688]. Так же и с психологией – феномены психического может объяснить лишь подлинная систематическая наука о сознании.

Почему же Э. Гуссерль выдвигает такой тезис о сознании? Удивительно, что именно категория сознания, а не бытия выходит у него на первый план, и как следствие – идея об универсальной науке, феноменологии, науке о феноменах сознания. В основании же допущения лежит вообще-то сильно перекликающийся с К. Марксом тезис о том, что «сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [13, с. 20]⁹.

⁹ Тема осознанного бытия и производства людьми идей, идеологии, вообще разного рода форм сознания, выступает отдельной темой. К. Маркс далее показал природу порождения сознания как «превращённой формы» бытия, вскрытие механизмов и закономерностей формирования которой и становится предметом настоящей положительной науки: «Там, где прекращается спекулятивное мышление – перед лицом действительной жизни, — там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание» [13, с. 21]. Вообще-то, этим всю жизнь занимался М.К. Мамардашвили, считавший феноменологию естественной частью и моментом любого

Э. Гуссерль делает прямо противоположный ход, пытаясь обосновать объективность самой теории познания: «...если теория познания хочет <...> исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, то она может иметь при этом в виду только бытие как коррелят сознания, как то, что нами “обмыслено”, сообразно со свойствами сознания как воспринятое, воспомнутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различённое, взятое за веру, предположенное, оценённое и т. д.» [9, с. 684]. В таком случае исследование должно быть направлено на «научное познание сущности сознания, на то что “есть” сознание во всех своих различных образованиях, *само* по своему существу» [9, с. 684–685]. И это знание о сущности сознания должно стать для нас данностью, сделаться очевидным, без остатка понятным [9, с. 685]¹⁰.

А потому мы приходим к одной науке – «феноменологии сознания», в отличие от «естествознания сознания». И если психология оперирует эмпирическим сознанием, то феноменология оперирует «чистым сознанием», то есть «сознанием в феноменологической установке» [9, с. 686].

Здесь не место обсуждать основные идеи феноменологии, оставим это другим, более компетентным авторам, специалистам по феноменологии [18; 23; 35; 36].

Нам важно само предъявление Э. Гуссерлем оснований для строгой науки. Таковой становится феноменология как наука о сознании в чистом виде. И в этом, по логике Гуссерля, и состоит научность и строгость. И такую строгость не может осуществить отдельно взятый мыслитель, индивид, занимающийся философией как «миросозерцанием».

Заметим – не сам по себе эксперимент, не теории, не факты и доказательства делают науку наукой. Науку наукой делает особый метод, уста-

опыта философствования и который пришёл в феноменологию, не читая Э. Гуссерля, пытаясь вскрыть природу порождения превращённых форм на материале работ К. Макса [12]. Э. Гуссерль же пошёл в сторону создания объективной науки о сознании средствами самой науки, посредством создания феноменологии.

¹⁰ В.И. Молчанов подтверждает известную мысль: ядром учения Гуссерля было учение об интенциональности сознания и допущение того, что в основании всех формообразований культуры лежит определённая конституирующая деятельность сознания [18, с. 168]. Заметим – не практическая жизнедеятельность людей, а именно самостоятельная деятельность сознания. И Молчанов задаёт вопрос: возможен ли был выход за пределы гуссерлевской концепции сознания и субъективности в бытие, которое не сводится к деятельности сознания? Ответ очевиден: возможен, и его ранее предложил К. Маркс, а позже – уже М. Хайдеггер. Э. Гуссерль это понимал. И не шёл сознательно в онтологию, то есть не строил концепт бытия вообще, он строил концепт бытия сознания, поскольку уход в бытие теряет для него ясность, приобретает тёмную глубокомысленность, а мыслитель теряет свой предмет и самого себя. Э. Гуссерль увидел в учении М. Хайдеггера искажение своей феноменологии, поскольку философия, по Гуссерлю, должна основываться на принципах ясности и очевидности (вспомним Декарта, на которого Гуссерль опирался всю жизнь), а носителем такой философии выступает осознающий себя и рефлектирующий субъект [18, с. 169]. А потому сколь бы мы ни стремились понять бытие, оно будет совершенно пустым, если мы не понимаем самих себя.

новка на выявление чистых феноменов сознания самих по себе, которые должны быть нам явлены. И потому это называется наукой. Потому что феномен даётся нам чистый, без примесей индивидуальных различий.

Что-то всё же это нам напоминает, где-то мы уже об этом слышали. Да это же классический признак древней философии – созерцание мира, открывание ему, которое даётся совершенномудрым мужам по принципу: ты откройся, и тебе мир будет явлен. Заметим, что несмотря на то, что Гуссерль полагал науку коллективным делом, а философское мирозерцание – индивидуально-личным, такое требование на усмотрение феномена оказывается подвластно опять же отдельному мыслителю. То есть самому Гуссерлю.

Гуссерль этим и завершает свой призыв к строгости науки: в течение всей истории философии за тысячелетия великие умы так и не достигли в философии идеала научности, поскольку философия так и осталась философским мирозерцанием, которое по существу своему не есть наука: «...мирозерцание нужно рассматривать как *habitus* и как создание отдельной личности, науку же – как создание коллективного труда исследующих поколений» [9, с. 740].

Призыв предъявлен. Но сама логика мысли Гуссерля всё более толкает его на то, что такой метод, основанный на феноменологической установке на явленность феномена чистого сознания, распространяется на весь проект науки. И вскоре, уже через два года, в 1913 году¹¹, он предъявит развёрнутый проект феноменологии, в которой такой метод становится-таки уделом отдельной личности, осуществляющей сугубо экзистенциальное усилие для открывания феномену. А потому ему было небезразлично открывание в своё время Киркегором феномена экзистенции страха, точнее, онтологического ужаса, и замесь её с онтологией у Хайдеггера. Но это случилось в 1927 году, когда вышло «Бытие и время». А уже в 1928 году Гуссерль советует своему другу и оппоненту Льву Шестову прочитать Киркегора¹².

¹¹ Речь идёт о работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (книга 1), вышедшей в 1913 году.

¹² Этот ставший хорошо известным эпизод вспоминал и сам Л. Шестов: «Когда мы встретились с Хайдеггером у Гуссерля, я привёл ему отрывки из его произведений, которые, на мой взгляд, подрывали его систему <...> Тогда я не знал, что написанное им отражало мысли, влияние Киркегарда, что личный вклад Хайдеггера состоял лишь в стремлении заключить эти мысли в рамки гуссерлианства <...> Когда Хайдеггер ушёл, Гуссерль снова обратился ко мне и заставил пообещать, что я буду читать Киркегарда <...> он хотел, чтобы я читал Киркегарда для того, чтобы я мог лучше понять Хайдеггера» [2, с. 20–21]. Л. Шестов был сильно удивлён: как мог философ, «всю жизнь положивший на прославление разума», толкать его к Киркегарду, «слагавшему гимны Абсурду» [33, с. 148]. Разговор об экзистенциальных истоках и философии Хайдеггера, и философии самого Шестова уведёт нас в сторону. Но заметим, что Гуссерль не хуже кого-либо из европейцев знал Киркегора. Но ему для обоснования строгой науки этот становящийся модным датский философ не был нужен. Ведь очевидно, что уход в религиозный опыт откровения заставляет философа терять позицию исследователя. А этого Гуссерль не мог себе позволить.

Забегая вперёд, укажем, что такой принцип Гуссерль накладывает и далее на все науки, в том числе и на антропологию. Хотя отдельного учения о человеке он вроде бы не строил, но этого ему не было нужно. Он строил универсальную науку феноменологию, основанную на «принципе принципов», далее распространяя его на все науки. Главным же условием разворачивания такой универсальной науки становился всё тот же ясно мыслящий рефлектирующий субъект. Ясность и очевидность его мышления остаётся главным правилом любой философии, стремящейся быть строгой наукой.

Продолжим далее: как Гуссерль обосновывал строгую науку в дальнейшем и как он распространял это обоснование на науки о человеке?

В «Письмах об обновлении» (1926 г.) он констатирует, что до сих пор нет рациональной науки, построенной на строгом методе, такой как математическое естествознание: нет «рациональной науки о человеке и человеческом обществе, которая должна была бы стать основанием для рациональности в социальной и политической деятельности, для рациональной политической технологии» [7, с. 113]. Также нет строгой науки о духе, как и нет строгой науки о человеке.

Но что означает понимание Гуссерлем принципа научной строгости в дальнейшем? Сказать, что его проект феноменологии и есть проект строгой науки, – значит ничего не сказать. Что за этим стоит? Проследим за логикой самого Гуссерля как мыслителя¹³.

1. Явление феномена

Рамочным призывом Э. Гуссерля был призыв «к самим вещам», что составляет суть его феноменологии и самого метода. Но что это означает? Это означает буквально стремление обратиться (открыться) к миру, родовым основаниям вещей, но так, чтобы они сами заговорили на своём языке. Человек должен вообще отказаться от собственных искусственных (искусных, созданных от искуса и соблазна) наслоений в своём мышлении и языке. Он должен открыться миру и перестать говорить на придуманном им самим языке, а открыться миру так, чтобы мир с ним заговорил на языке самих вещей.

Именно так понял призыв Э. Гуссерля его ученик М. Хайдеггер: необходимо научиться «извлекать понятия из самих вещей, философствовать изнутри самих вещей» [29, с. 128]. Но именно этот свой призыв сам Э. Гуссерль, полагает М. Хайдеггер, и не исполнил. Вопрос же не в призыве. Вопрос – в исполнении собственного призыва: Э. Гуссерль сам не понимал

¹³ Э. Гуссерль, разумеется, знал о поисках и разработках М. Шелером новой науки о человеке, в том числе о его терминологических поисках. Но слова «философская антропология» он не употреблял, говоря в целом «наука о человеке», скорее отвечая В. Дильтею, нежели М. Шелеру.

собственной работы, «он дал совершенно неверную интерпретацию в духе понимания феноменологии как улучшенной психологии» [29, с. 129]¹⁴.

Увлечение Э. Гуссерля феноменами сознания заставляло тогда М. Хайдеггера судить, что Гуссерль сам ввергается в психологизм и исследует феномены сознания, а не способы бытия вещей. Существо же феноменологии, если она не логика и не психология, заключается как раз в радикальности онтологического поворота (согласно феноменологическому принципу) – что есть сама вещь изнутри себя самой, как она является мне как феномен¹⁵: такое осознание самой вещи в её самости, то есть «себя-самое-выражающее-феномена мыслилось изначально ещё Аристотелем и, вообще, греческим мышлением и греческим Dasein как *Alyteia*, как несокрытость присутствующего, его раскрытие, показывание себя» [30, с. 307]. Два мыслителя в стремлении ставить рамочные пределы для своей философии, своей оптики мышления, имели разные опоры: один на трансцендентальное Его, предельное Я, другой – на Dasein. Но каждый, видя другого из своего предела, оценивал другой фокус-предел как затемнённый, неверный, ошибочный. В.И. Молчанов цитирует Хайдеггера: «Для Гуссерля феноменологическая редукция <...> есть метод возвращения феноменологического взгляда из естественной установки <...> человека к трансцендентальной жизни сознания <...> и переживаний, в которых объекты конституируются как корреляты сознания. Для нас феноменологическая редукция означает возвращение феноменологического взгляда из определённого в каждый момент схватывания сущего к пониманию бытия (проектированию на способ его несокрытости) этого сущего» [18, с. 170]. В.И. Молчанов при этом поясняет, что для Гуссерля важнейшим правилом выступает не просто сам по себе феномен, а именно настройка, переориентация всей сферы сознания, переход к рефлектирующей позиции, для которой собственно сама предметность познаваемого мира – вторична, даже безразлична. Для М. Хайдеггера же предметность принципиальна, поскольку этот рефлектирующий субъект должен быть укоренён в бытии, в его событийности.

С точки зрения обсуждения метода тем самым нам важно зафиксировать два акцента, спекуляция на которых выводит нас в разного рода крайности: акцент на рефлектирующего, ясно мыслящего субъекта, и акцент на укоренённость в бытии этого субъекта.

Итак, призыв Э. Гуссерля означает двойное действие: призыв к самим вещам и призыв вернуться к утраченному способу мышления и в целом видения и принятия мира, мыслящего и видящего (что по сути выступает

¹⁴ Но так судил М. Хайдеггер в 1925 году. Другие работы Э. Гуссерля были ещё впереди.

¹⁵ Собственно, понимание существа феномена, при всех различиях, сходно во всех изводах феноменологии – у Э. Гуссерля, И.В. Гёте, о. П.А. Флоренского, М. Хайдеггера, поскольку все они исходили из античного этимона: феномен вещи есть то, что является нам в нашей открытости ему. В этом плане я не познаю вещь, я открываюсь ей, но так, что она сама мне открывается. В этом состоит глубинный смысл онтологического укоренения феноменологии и антропологии. Самым ключевым и тайным феноменом в этом плане является феномен личности, который не дан как вещь, но открывается как феномен, как тайна бытия человека.

как два в одном: мыслить вещь – значит видеть её изнутри, понимать её (нужно) вещи сами из себя. Тем самым мышление означает не интеллектуальное усилие, а акт открывания мира себе и миру себя. Собственно, тайна феномена заключается именно в таком открывании¹⁶.

Феноменология возвращает философии самоё себя, она восстанавливает утраченные корни, находившиеся в забвении долгое время: заявляя новый принцип (феноменологический метод), «который оставался скрыт со времён классической философии», он вновь оказался «обнаружен феноменологией» [29, с. 128].

Такое онтологическое укоренение феноменологического метода М. Хайдеггер в итоге фиксирует в «Бытии и времени» в ключевом § 7: способ проработки смысла бытия – феноменологический [31, с. 27]. В этом плане феноменология не является каким-то отдельным философским направлением или философской наукой, она – суть философского вопрошания, то есть вопрошания о смысле бытия. А потому феноменология означает «методическое понятие» [31, с. 27]. Но оно такое, которое возвращает нас к корневому способу: благодаря ему человеку показывается этот скрытый смысл бытия, то есть собственно феномен, который и означает «то, что показывает себя», означает «себя-в-себе-самом-показывание», то есть «означает особый род встречи чего-то» [31, с. 28, 31].

Вот это ключевое, встреча человека и бытия, становится краеугольным для антропологии, если она претендует постичь тайну смысла бытия человека. Она становится скрытым поиском и у самого М. Хайдеггера, скрытого антрополога¹⁷. Но такой путь вопрошания, замечает много позже Хайдеггер, оказался более длинным, чем он предполагал, он нёс в себе «многочисленные остановки, ложные пути, кружные тропы» [30, с. 308].

Заметим, «кружные тропы» как способ, как характеристика поискового метода (в отличие от проектного или объектно-описательного) перекликается со схожей метафорой пути – «неторные тропы» (Holzwege), используемой Хайдеггером уже много позже, в 1950-х годах¹⁸. Что показывает фактически и ключевой признак такого способа мышления – поисковое действие на ощупь, шаги по неторным, нехоженным тропам, как навигация при

¹⁶ И.А. Михайлов уточняет: феномен М. Хайдеггер переводит с греческого как «нечто, что себя показывает», разворачивая всю проблематику открывания, показа, зрения, света, вообще условий для открывания и видения того, что сокрыто [16, с. 233].

¹⁷ Хотя, как известно, М. Хайдеггер никогда не собирался обосновывать философскую антропологию как науку. По той простой причине, что не считал, как и Бахтин, философию вообще наукой ни в какой версии, хоть классической, хоть неклассической.

¹⁸ Так назывался сборник работ М. Хайдеггера, вышедший в 1950 году. «Неторные тропы» – опыты осмысления» [32]. Его очерки в данном сборнике «Посёлок», «Творческий ландшафт» буквально показывают на способ мысли и действия. Правда, такое окрестянивание мыслителя где-то похоже на толстовство Толстого, пахавшего землю. В этом чувствуется некая искусственность, неорганичность. Впрочем, стремление вернуться (эпистрофэ) к корням требует и буквального возврата к земле, к исконному деревенскому, земному образу обитания. На больших трассах и в кабинетах не мыслят. Там вообще не живут. Живут в местах обжитых, укромных, в которых обретается покой, уединение и вожденная свобода.

отсутствии готового проторённого пути, при отсутствии найденной колеи. Такой метод вообще-то и становится методом собственно антропологии, поскольку человек в поисках своего места в бытии вынужден идти-мыслить на ощупь [25]¹⁹. Об этом мы поговорим отдельно в четвёртой статье цикла.

2. Норма человека

Вернёмся к Э. Гуссерлю. Если опрокидывать собственно феноменологию как метод на антропологию как опыт, то мыслить человека изнутри его самого – значит допускать наличие некоей сущности человека, которая должна быть мне явлена. Допускается, стало быть, что мыслить о человеке – значит заговорить о нём на языке самого феномена человека, полагая, что он, человек, устроен так же, как любое сущее, феномен которого может быть мне явлен.

Тем самым происходит признание, допущение наличия сущности человека как нормы, полагается «норма субъекта»: «...из разума, выносящего суждения, in praxi следует (или может свободно следовать) норма субъекта, познающего и свободно действующего исходя из познания» [7, с. 115].

В качестве «исходной точки» при сущностном определении человека, пишет Гуссерль, «...мы принимаем относящуюся к сущности человека способность самосознания в точном смысле этого слова, как личного саморассмотрения (*inspectio sui*) и основанную на этом способность к принятию позиции, рефлексивно обращающейся к себе и своей жизни, и соответственно способность к личностным актам: самопознанию, самооценке, практическому самоопределению (требовательности к себе и самопреобразованию)» [7, с. 123].

В этих «личностных актах» есть при этом своя специфика, дополняет Гуссерль: человек «...способен “совершать” свободные деяния, исходящие из него самого, от его “Я-центра”, и в “личностной” или “свободной” активности ощущать, <...> мыслить, оценивать окружающий мир, данный в опыте и воздействовать на него» [7, с. 123]. Таков идеал желаемого «этического человека», или «волевого субъекта», свободно принимающего решения, исходящие из него самого, и тем самым становящегося действующим субъектом, «личностным свершителем своих дел» [7, с. 123].

¹⁹ На это указывает специально исследователь и переводчик А.В. Михайлов, полагавший, что философия позднего Хайдеггера – это «философия просёлка», в которой нехоженые дорожки, тропинки, по которым ходил мыслитель в своей деревне и окружающих лесах Шварцвальда, буквально показывают метод его поиска [15, с. XIII]: «Просёлок столь же близок шагам мыслящего, что и шагам поселянина, ранним утром идущего на покос» [32, с. 238]. О ландшафтах мысли Хайдеггера подробно писал В.А. Подорога, комментируя «Неторные тропы» [22].

3. Идеал совершенного человека («этический человек»)

Э. Гуссерль продолжил традицию европейского рационализма и выразил его идеал «совершенного человека», включая в него как необходимую составляющую не только акт познания мира, но и акт преобразования (а точнее, усиления) самого субъекта силой его свободной мысли и воли. Тем самым Гуссерль повторяет проект антропопрактики заботы о себе в категориях принципа *cogito* Р. Декарта. Последний предполагает не реальное преобразование субъекта и метаморфоз личности, а усиление собственной субъектности на основе волевого свободного усилия, вооружения себя. Ради чего? Ради того, чтобы быть совершённым волевым субъектом. Во имя чего? Во имя собственного обновления. Строгость мысли и действия для Гуссерля выступает идеалом, самоцелью. Иначе рухнет вся конструкция.

Идею преобразования и обращения, идею самотрансформации личности, известную в мировых антропопрактиках заботы [20; 21; 25], Гуссерль замещает рациональной идеей собственного обновления (усиления) и на этой основе – обновления наук. Гуссерль, понимая кризис европейских наук, не призывает отказываться от них и от идеала науки и субъекта. Они, этот субъект и эта наука, просто забыли про свой идеал, его надо восстановить. Мы перестали мыслить чисто и ясно. Мы забыли чистый принцип *cogito* Р. Декарта, мы забыли категорический императив И. Канта, их необходимо восстановить – вот призыв и пафос Э. Гуссерля.

Но неявно Э. Гуссерль контрабандой протаскивает за этим идеалом фактически скрытую религиозность, идею личного Бога. На скрытую религиозность Э. Гуссерля указывали разные авторы, сравнивая феноменологическую редукцию с религиозным обращением. Разумеется, при разговоре о совершенном человеке, совершенной личности, рано или поздно должна была появиться и тема Бога. И она появилась. Она была обозначена как представление об идеале, той самой норме человека, «пределе, говоря словами математики»: фоном совершенного идеала является абсолютный идеал, «идеал абсолютного личностного совершенства» [7, с. 129]. Это «идеал личности как субъекта всех взрослых в смысле абсолютного разума личных способностей, которая <...> имеет божественные атрибуты» [7, с. 129]. Мы можем сказать, пишет Гуссерль, что таковым абсолютным пределом становится «идея Бога»: «Абсолютно рациональная личность есть в отношении рациональности *causa sui*» [7, с. 131]. Но Бог Гуссерля – не тот христианский Бог, с которым верующий вступает в личное богообщение и устанавливает с ним духовную связь, и не тот всемогущий Бог, перед которым верующий испытывает Страх Божий. Бог Гуссерля – такой же идеальный конструкт, «идея Бога», которую рационалист Э. Гуссерль допускает, будучи честным исследователем, признающим, что в сознании людей эта идея должна присутствовать как идеал²⁰. В другом месте Гуссерль

²⁰ Именно в этом Гуссерля обвиняет и его постоянный друг и оппонент Лев Шестов, обвиняющий его в безудержном рационализме, в новом Боге разума, противопоставляя ему

так и пишет: «Дух не есть абстрактное Я принимающего определённую направленность акта, но есть полная личность, Я-человек, который сам принимает позицию, который сам мыслит, оценивает, действует, трудится и т. д.» [18, с. 171]. Позиция личности у Гуссерля – это позиция рефлектирующего субъекта, мыслящего ясно и отчётливо, освобождённого от примесей индивидуальных представлений [18, с. 172].

Для Гуссерля мысль должна быть аскетичной и согласовываться со стоическим идеалом. Она должна быть предельно чистой и точной. Это первое. И второе. Мысль есть не отдельно взятый рациональный акт. Истине нужно служить, как монах служит Богу. Гуссерль писал в этой связи: «Я на протяжении десятилетий сосредоточен на чистой феноменологии и разработке её метода <...> вместо того, чтобы в большей степени обратиться к религиозно-философским и другим проблемам трансценденции, значительно более близким моему сердцу» [10, с. 228–229]. Вместе с тем именно акт религиозного обращения, описываемый им в категории тотальной феноменологической установки, Гуссерль и проделывал: «...тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей эпохэ прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому» [8, с. 187]²¹.

Правила и принципы личного опыта, связанного с глубоко личным переживанием акта познания, сравнимого с опытом религиозного обращения, распространяются на опыт всего человечества. Понятно, что никакой коллективный субъект никакой экзистенциальный опыт не проделывает,

иного Бога, Бога откровения, Бога Священного Писания, полагая, что философия как раз выступает не наукой о сознании, а великой борьбой за сердца и умы людей. Это же он пишет и в последнем очерке памяти Гуссерля [33]. Шестов вспоминает, что на его тезис о философии, что она есть «великая и последняя борьба», немец жёстко ответил: “Nein, Philosophie ist Besinnung” [33, с. 147]. Шестов неустанно на многих страницах спорит с Гуссерлем, обвиняя его в «самодержавии разума», в стремлении к объективности и очевидности, в стремлении к истине и идеалу науки, но далее его периода 1911 года не идёт и не разбирает проблему феномена. А немецкое “Besinnung” он переводит очень по-русски и оценочно – «оглядка», споря всю дорогу с так называемым «оглядным мышлением», носителями которого были Гуссерль, Кант. Вообще-то “Besinnung” как раз означает сознание, размышление, рефлекссию, то есть то, о чём Гуссерль постоянно пишет, но не в категориях оглядки, а в категориях ответственного, личного, строгого, отвечающего за свои действия и поступки мыслящего субъекта. Наше мышление по существу своему, утверждает Шестов, оглядка, и родилось оно из страха. В то время как надо мыслить, не оглядываясь. И Кант в своё время создавал философию как оглядку. А философия должна быть не оглядкой, «а дерзновенной готовностью идти вперёд, ни с чем не считаясь и ни на что не оглядываясь» [34, т. 1, с. 660–662]. У Шестова в его высказываниях было много страсти, но мало содержательных аргументов. Он главного у Гуссерля так и не заметил (не хотел замечать?) – его философскую мыслительную аскезу как личный пример строгости в науке.

²¹ Тем самым тотальная феноменологическая установка перестаёт быть просто профессиональной, она становится экзистенциальной, а значит, связана не с профессией, а с призванием, замечает А.В. Ямпольская [36, с. 23].

наоборот, только конкретная личность способна на такое мероприятие, за которое она же и несёт исключительно личную ответственность перед Всевышним. И в этом опыте посредников быть не может.

4. Строгость мысли как духовная аскеза.

Радикальное *ἐποχή* как идеал строгости мысли и духовной аскезы

Служение предполагает аскезу. Аскеза предполагает соблюдение точности и ясности в выборе средств базовой практики, практики чистой мысли. Поэтому феноменология как строгая наука означает строгость и точность мысли, точность в выборе (выработке) метода, а не бездумное копирование методов из естествознания. Хотя математика для Гуссерля всегда оставалась идеалом в части подбора методов и понятий.

Ведь что есть феноменологический метод? Прежде чем строить предмет феноменологии, Гуссерль строил её метод. Но прежде, чем строить её метод, Гуссерль определился в позиции, которая демонстрирует его стоический идеал: «На первое место я ставлю общую задачу, которую должен для себя решить, если хочу иметь возможность именоваться философом. Я имею в виду критику разума. Если я не добьюсь ясности, хотя бы в общих чертах, по поводу смысла, сущности и метода <...> критики разума, если не продумаю для неё некоторого общего плана <...> я не смогу по истине жить, то есть жить в соответствии с истиной» [35, с. 366].

Есть и более радикальные высказывания: «Я хочу победить или умереть. Однако умереть духовно, проиграть в борьбе за внутреннюю ясность <...> я надеюсь, не мой удел» [35, с. 366]. Фактически Гуссерль реализовывал в своей личной жизни идеал философа – идеал монастыря в миру, не называя его этим именем.

Тем самым, замечает А.Г. Черняков, «*ἐποχή* как человеческий поступок, совершаемый в “человеческой” свободе, становится онтологическим основанием трансцендентального основания <...> назовём этот парадокс <...> “онтологической апорией” феноменологического метода» [35, с. 370].

5. Жизненный мир как онтологический горизонт

Логика радикального *ἐποχή* двигала мыслителя ещё дальше. Ранее Гуссерль строил идеал научности на примере математического естествознания, далее искал этического человека, а в 30-е годы он пришёл к выводу о кризисе европейских наук и идеалов научности в целом.

И потому в своей последней работе [8] он вводит (точнее, не вводит, а нащупывает, набрасывает эскиз) ряд понятий, которые выступают не как объектные категории, за которыми предполагается некая сущность, а более

как онтологические ориентиры и указатели, за которыми не предполагается реальности. А предполагается способ действия и направленность, указательность. Гуссерль вводит жизненный мир не как научное понятие и даже не как метафору, а как понятие-указатель, *ориентир*, в котором важно не его содержание (что привычно для научных категорий), а его *направленность, индексальность, векторность*. Поэтому далее у Гуссерля вводится и другое понятие-указатель – *горизонт*.

С одной стороны, мы принимаем естественную установку на наличное «вот-бытие» (как привыкли жить люди вот-бытия, принимающие этот данный естественный живой мир), с другой стороны, мы должны осуществить «тотальное изменение естественной установки», что, в свою очередь, осуществляется с помощью, разумеется, универсального эпохэ [8, с. 200–201].

Гуссерль как бы вводит себя сам в логический тупик. С одной стороны, он признаёт естественный мир вот-бытия, в котором все привыкли жить и принимать его как данность, вводя понятие жизненного мира и живого горизонта, с другой, он опирается на универсальное, радикальное эпохэ как способ воздержания от принятия этого мира, строящееся на фактически личной аскезе мыслителя. С одной стороны, интенциональность, направленность на мир требует открывания и размыкания мыслителя горизонту-пределу мира, с другой стороны, радикальное эпохэ замыкает мыслителя на его личный скит, место его глубинной аскетической мыслительной практики.

Удивительным образом Гуссерль со своей скрытой религиозностью, на своём языке феноменологического метода фактически описал вообще классический вариант монастыря в миру, жизни философа-аскета.

Ход к горизонту жизненного мира осуществляется как раз по принципу *cogito*, согласно радикального «картезианского эпохэ», поскольку оно ставит под сомнение самые ближние первые ряды опыта, «здесь ставится под вопрос самая нижняя ступень всякого познавательного опыта, познавательная почва всех прежних наук, всех наук об этом мире» [8, с. 110]. Более того, ставится под вопрос смысл и значимость всех знаний и представлений о мире, подчёркивает Гуссерль. Но принципиально и то, что это эпохэ осуществляет Я, вещь мыслящая, так ставящая вопрос. Это Я необходимо, поскольку именно оно и осуществляет это эпохэ. Но здесь Декарт в своё время и остановился. Он сам себя сомнению не подвергает.

Но разве к себе самому этот радикальный метод эпохэ не должен быть применён? Если нет, то радикализм здесь заканчивается. В то время как принцип эпохэ должен быть осуществлён всерьёз, то есть до конца [8, с. 114–115]: «...в силу нашего <...> метода эпохэ всё объективное превратилось в субъективное» [8, с. 240]. «Субъектный состав мира, так сказать, поглощает весь мир и с ним самого себя. Какая бессмыслица!» – восклицает Гуссерль [8, с. 241].

А потому необходимо осуществить абсолютное радикальное эпохэ, необходимо в самих себе ещё прийти к абсолютному его, с тем, чтобы

способным дать миру этому открыться, заговорить. Мир уже есть как данность. Он дан. Но он нем. Ни он, ни я не вняты друг другу. И потому я не должен признавать окружающих людей как людей, наивно приписывая им субъективность, в то время как они просто даны как «текущая горизонтность», как живой меняющийся материал. Мы забыли про самих себя как про философствующих, а потому мне, осуществляющему радикальное эпохе, придётся стать одиноком: «...эпохэ осуществляю я, и даже если тут существуют многие, даже если они осуществляют эпохэ в актуальной общности со мной, то для меня, в моём эпохэ, все другие люди со всей их жизнью и её актами включены в мировой феномен, который в моём эпохэ есть исключительно мой феномен» [8, с. 247].

А потому эпохе порождает философское одиночество, которое является «фундаментальным методическим требованием для действительной радикальной философии» [8, с. 247]. Но это, что называется, особое одиночество. Ибо каждый человек, осуществляющий эпохе, имеет шанс открыть своё трансцендентальное Я, и через это – заставить заговорить и мир феноменов.

Итак, идеал строгой науки воплощается в образе философа-аскета, одинокого и данного самому себе, осуществляющего акт мысли, радикализирующей самого субъекта мысли. Начав со строгости логических научных процедур, Первофеноменолог приходит к строгости сугубо в антропологическом религиозном ключе – строгости мыследействия, строгости образа жизни философа-монаха, осуществляющего практику медитаций по принципу *cogito*.

Заключение

Получилось так, что сначала Гуссерль предъявил миру идеал строгой науки, основанный на принципах объективности, очевидности, ясности, далее показал, что такие принципы могут быть воплощены только в версии феноменологического метода, а далее он же сам и подвергает уничтожающей критике европейскую науку, растерявшую эти принципы, этот идеал строгой научности. Гуссерль незаметно возвращается к древним принципам и древнему опыту: наука и научность есть не учение, а прежде всего дисциплина ума и сердца, мышление и действие самого субъекта, связанные с требованиями, предъявляемыми прежде всего к самому субъекту и заключающимися в том, что в служении истине сам субъект должен переживать и осуществлять опыт глубокого экзистенциального преображения, а, стало быть, философия как строгая наука становится, как это и было всегда, начиная с античности, опытом заботы человека о собственной персоне, что и остаётся главным требованием к любой философии человека, которая выступает не учением о человеке, а описанием личностного опыта человека о самом себе в разных версиях и репертуарах заботы.

Но тем самым исчезает предмет спора Гуссерля и Хайдеггера, Гуссерля и Шестова. Они предъявляли друг другу по сути один и тот же идеал, но говорили друг с другом на разных языках. Различие их состояло в разных истоках, от которых каждый отталкивался и двигался: один шёл от феномена сознания, другой – от смысла бытия, третий – от религиозного откровения.

Если суммировать всё, что было предложено Гуссерлем относительно требований к философии как строгой науке, то они заключаются фактически в трёх моментах:

1. Доведение до предельных обоснований самого *предмета*. Это мир чистых феноменов сознания.
2. Построение необходимого и незыблемого отточенного *метода*. Это трансцендентальная редукция, радикальное эпохе.
3. Это демонстрация самим философом способа мысли и действия, *самой жизни как философской аскезы*, монастыря в миру. Предъявление примера строгости мысли и действия, примера служения истине, равного служению Богу.

Пример Гуссерля уникален. Его примеру более никто не последовал, как это обычно и бывало в отношениях между учителем и учениками. Ученики стали пользоваться разными частями когда-то единого целого, держащегося сугубо на живой личности Учителя. А потому все идеалы строгости растворились с его уходом, в силу чего мы имеем разного рода направления и версии феноменологии, уже не претендующие на строгую научность, но посвящённые разного рода антропологическому опыту²².

Эдмунд Гуссерль и Лев Шестов продолжали спорить. А в это время в 1928 году другой последователь феноменологии Макс Шелер издал отдельной брошюрой свой знаменитый доклад «Положение человека в космосе». Но об этом мы поговорим в следующей статье.

Список литературы

1. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988. 208 с.
2. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: по переписке и воспоминаниям современников: в 2 т. Т. 2. Paris: Le Presse Libre, 1983. 396 с.
3. Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5: Работы начала 1940-х – начала 1960-х годов. М.: Русские словари, 1996. 731 с.
4. Бернет Р. Травмированный субъект // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за её пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 123–144.

²² Современная постфеноменология уже допускает, в отличие от классического мыслящего субъекта, мыслящего ясно и отчётливо, другие версии субъекта – включая «раненого субъекта», «травмированного субъекта», терпящего, страдающего, человека-пациента и т. д. И во все не обязательно мыслящего [4; 23].

5. Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным. М.: Прогресс, 1996. 342 с.
6. *Гайденоко П.П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М.: Наука, 1987. 448 с.
7. *Гуссерль Э.* Статьи об обновлении // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 109–136.
8. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.
9. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. 752 с.
10. *Гуссерль Э.* Избранная философская переписка. Т. 1. М.: Феноменология-Герменевтика, 2004. 309 с.
11. *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975. 300 с.
12. *Мамардашвили М.К.* Анализ сознания в работах Маркса. Превращённые формы // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992. С. 249–282.
13. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988. 574 с.
14. Методология науки и антропология / Отв. ред. О.И. Генисаретский, А.П. Огурцов. М.: ИФ РАН, 2012. 287 с.
15. *Михайлов А.В.* Вместо введения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Сост., переводы, вступ. ст., примеч. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. С. VII–LII.
16. *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
17. *Михайлов И.А.* Психологизм, релятивизм и антропология в феноменологической философии (1900–1920-е гг.) // Историко-философский ежегодник-2011. М.: Канон+, 2012. С. 289–312.
18. *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. 456 с.
19. *Огурцов А.П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы: в 3 ч. Ч. 3: Философия науки и историография. СПб.: Мирь, 2011. 336 с.
20. *Погоняйло А.Г.* Мишель Фуко. История субъективности // *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 597–662.
21. *Погоняйло А.Г.* Техника себя и философия Нового времени // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ, 2009. № 5. С. 67–80.
22. *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Канон+, 2013. 552 с.
23. (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за её пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. 288 с.
24. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Науч. ред. и пер. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1997. 320 с.
25. *Смирнов С.А.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016. 438 с.
26. *Смирнов С.А.* Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура. 2017. № 2. С. 23–35. DOI: 10.7256/1999–2793.2017.2.22058.
27. *Смирнов С.А.* Проблема нормы в неклассической рациональности // Философия науки. 2019. № 1 (80). С. 19–57. DOI: 10.15372/PS20190102.
28. Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. 568 с.

29. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 119–145.
30. Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию // Логос. 1994. № 6. С. 303–309.
31. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
32. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Сост., переводы, вступ. ст., примеч. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. 464 с.
33. Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 144–160.
34. Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. 668 с.
35. Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // Историко-философский ежегодник-2004. М.: Ин-т философии РАН; Наука, 2005. С. 360–400.
36. Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. 258 с.

METHODOLOGICAL PROBLEMS

Sergei SMIRNOV

DSc in Philosophy, Leading Researcher,
SB of RAS Institute of Philosophy and Law.
Nikolaev St. 8, Novosibirsk, 630090, Russian Federation;
e-mail: smirnoff1955@yandex.ru

ANTHROPOLOGY AS A STRICT SCIENCE? To the question of the methodological substantiation of philosophical anthropology

Article 1. E. Husserl. Phenomenology as substantiation for anthropology

The article discusses the problem of methodological substantiation of philosophical anthropology as a science. The article is the first in the series of works devoted to this topic. This paper discusses the experience of E. Husserl substantiating the ideal of strict science on the example of his substantiation of phenomenology and the phenomenological method and an attempt to extend this method on the science of man. The article shows that in striving to substantiate strict science, the founder of phenomenology actually comes to conclusions, known in ancient philosophy, according to which human philosophy is built not as a teaching and concept, but as a practice of taking care for oneself, it somehow leads to the fact that the philosopher himself builds the rules and norms of his life, dedicated to the service of philosophy and lined up according to the norms of the practices of care, which experience is known in the history of philosophy, starting with the Roman Stoics.

The article shows that E. Husserl actually repeated the ideal of philosophy as spiritual asceticism by his life, setting an example of the discipline of mind.

Keywords: human philosophy, philosophical anthropology, science, human science, strict science, method, scientific method, Husserl, phenomenology, conscience

References

1. Ahutin, A.V. *Ponyatie «priroda» v antichnosti i v Novoe vremya («fyusis» i «natura»)* [The concept of nature in antiquity and the New Age (“fysis” and “nature”)]. Moscow: Nauka Publ., 1988. 208 pp. (In Russian)
2. Bakhtin, M.M. *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 5. Moscow: Russkie slovari Publ., 1996. 731 pp. (In Russian)

3. Baranova-Shestova, N. *Zhizn' L'va Shestova. Po perepiske i vospominaniyam sovremennikov* [Life of Lev Shestov. By correspondence and memoirs of contemporaries], Vol. II. Paris: Le Presse Libre, 1983. 396 pp. (In Russian)
4. Bernet, R. "Travmirovannyi sub"ekt" [Injured subject], *(Post)fenomenologiya. Novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* [Postphenomenology. A new phenomenology in France and beyond], ed. S. Sholohova, A. Yampol'skaya. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2014, pp. 123–144. (In Russian)
5. Besedy V.D. Duvakina s M.M. Bakhtinym [V.D. Duvakin's conversations with M.M. Bakhtin]. Moscow: Progress Publ., 1996. 342 pp. (In Russian)
6. Chernyakov, A.G. "Fenomenologiya kak strogaya nauka? Paradoksy «poslednego obosnovaniya»" [Phenomenology as a strict science? Paradoxes of the "last justification"], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik-2004*. Moscow: IF RAN Publ., 2005, pp. 360–400. (In Russian)
7. *Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera: uroki, kritika, perspektivy* [Philosophical Anthropology of Max Scheler: Lessons, Criticism, Perspectives], ed. D.Yu. Dorofeev. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2011. 568 pp. (In Russian)
8. Gaidenko, P.P. *Ehvolutsiya ponyatiya nauki (XVII–XVIII vv.). Formirovanie nauchnykh programm novogo vremeni* [The evolution of the concept of science (XVII–XVIII s.) Formation of scientific programs of the New Age]. Moscow: Nauka Publ., 1987. 448 pp. (In Russian)
9. Heidegger, M. "Issledovatel'skaya rabota Vil'gel'ma Dil'teya i bor'ba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni. Desyat' dokladov, prochitannykh v Kassele (1925)" [Wilhelm Dilthey's research work and the struggle for the historical worldview of our time. Ten reports read in Kassel (1925)], *Voprosy filosofii*, 1995, No. 11, pp. 119–145. (In Russian)
10. Heidegger, M. "Moi put' v fenomenologiyu" [My way to phenomenology], *Logos*, 1994, No. 6, pp. 303–309. (In Russian)
11. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and time], trans. V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 452 pp. (In Russian)
12. Heidegger, M. *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Works and reflections of different years], trans. A.V. Mikhaylov. Moscow: Gnozis Publ., 1993. 464 pp. (In Russian)
13. Husserl, E. "Stat'i ob obnovenii" [Update Articles], *Voprosy filosofii*, 1997, No. 4, pp. 109–136. (In Russian)
14. Husserl, E. *Izbrannaya filosofskaya perepiska* [Selected philosophical correspondence]. Moscow: Fenomenologiya-Germenevtika Publ., 2004. 309 pp. (In Russian)
15. Husserl, E. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya. Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. Introduction to Phenomenological Philosophy]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004. 400 pp. (In Russian)
16. Husserl, E. *Logicheskie issledovaniya. Kartezijskie razmyshleniya. Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya. Krizis evropeiskogo chelovechestva i filosofii. Filosofiya kak strogaya nauka* [Logical researching. Cartesian reflections. The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. The crisis of European humanity and philosophy. Philosophy as a strong science]. Minsk: Harvest Publ., 2000. 752 pp. (In Russian)
17. Kuhn, T. *Struktura nauchnykh revolyutsii* [The structure of scientific revolutions]. Moscow: Progress Publ., 1975. 300 pp. (In Russian)
18. Mamardashvili, M.K. "Analiz soznaniya v rabotakh Marksa. Prevrashchennyye formy" [Analysis of consciousness in the works of Marx. Transformed forms], in: M.K. Mamardashvili, *Kak ya ponimayu filosofiyu* [As I understand the philosophy]. Moscow: Progress Publ., 1992, pp. 249–282. (In Russian)

19. Marks, K. & Engel's, F. *Nemeckaya ideologiya* [German ideology]. Moscow: Politizdat Publ., 1988. 574 pp. (In Russian)
20. *Metodologiya nauki i antropologiya* [Methodology of science and anthropology], ed. O.I. Genisaretskii & A.P. Ogurtsov. Moscow: IF RAN Publ., 2012. 287 pp. (In Russian)
21. Mikhaylov, A.V. "Vmesto vvedeniya" [Instead of introducing], in: M. Heidegger, *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Works and reflections over the years], trans. A.V. Mikhaylov. Moscow: Gnozis Publ., 1993, pp. VII–LII. (In Russian)
22. Mikhaylov, I.A. "Psikhologizm, relyativizm i antropologiya v fenomenologicheskoi filosofii (1900–1920-e gg.)" [Psychologism, relativism and anthropology in phenomenological philosophy (1900–1920-s)], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik-2011*. Moscow: Kanon+ Publ., 2012, pp. 289–312. (In Russian)
23. Mikhaylov, I.A. *Rannii Khaidegger: mezhdru fenomenologii i filosofiei zhizni* [Early Heidegger. Between Phenomenology and Life Philosophy]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1999. 284 pp. (In Russian)
24. Molchanov, V.I. *Issledovaniya po fenomenologii soznaniya* [Research on the phenomenology of consciousness]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2007. 456 pp. (In Russian)
25. Ogurtsov, A.P. *Filosofiya nauki: dvadtsatiy vek: Kontseptsii i problemy* [Philosophy of science: twentieth century: Concepts and problems], Vol. 3. St. Petersburg: Mir Publ., 2011. 336 pp. (In Russian)
26. Podoroga, V.A. *Metafizika landshafta. Kommunikativnye strategii v filosofskoi kul'ture XIX–XX vekov* [Metaphysics of the landscape. Communicative strategies in the philosophical culture of the XIX–XX centuries]. Moscow: Kanon+ Publ., 2013. 552 pp. (In Russian)
27. Pogonyailo, A.G. "Mishel' Fuko. Istoriya sub"ektivnosti" [Michel Foucault The Story of Subjectivity], in: M. Fuko, *Germenevtika sub"ekta. Kurs lektsii, prochitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnom godu* [Hermeneutics of the subject. A course of lectures delivered at the Collège de France in the academic year 1981–1982], trans. A.G. Pogonyailo. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007, pp. 597–662. (In Russian)
28. Pogonyailo, A.G. "Tekhnika sebya i filosofiya Novogo vremeni" [Technique of yourself and the philosophy of the New Age], *Chelovek.RU*, 2009, No. 5, pp. 67–80. (In Russian)
29. *(Post)fenomenologiya. Novaya fenomenologiya vo Francii i za eyo predelami* [(Post)Phenomenology. A new phenomenology in France and beyond], eds. S.A. Sholohova & A.V. Yampol'skaya. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2014. 288 pp. (In Russian)
30. Rorty, R. *Filosofiya i zerkalo prirody* [Philosophy and the mirror of nature], trans. V.V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirsk University Publ., 1997. 320 pp. (In Russian)
31. Shestov, L. "Pamyati velikogo filosofa (Ehdmund Gusserl)" [In memory of the great philosopher. Edmund Husserl], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 1, pp. 144–160. (In Russian)
32. Shestov, L. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993. 668 pp. (In Russian)
33. Smirnov, S.A. "Antropologicheskii povorot: ego smysl i uroki" [The anthropological turn is its meaning and lessons], *Filosofiya i kul'tura*, 2017, No. 2, pp. 23–35. (In Russian)
34. Smirnov, S.A. "Problema normy v neklassicheskoi ratsional'nosti" [The problem of the norm in non-classical rationality], *Filosofiya nauki*, 2019, No. 1 (80), pp. 19–57. (In Russian)
35. Smirnov, S.A. *Antropologicheskii navigator. K sobytiynoy ontologii cheloveka* [Anthropological navigator. For eventness ontology of Man]. Novosibirsk: Offset-TM Publ., 2016. 438 pp. (In Russian)
36. Yampol'skaya, A.V. *Fenomenologiya v Germanii i Frantsii: problemy metoda* [Phenomenology in Germany and France: problems of the method]. Moscow: RSUH Publ., 2013. 258 pp. (In Russian)